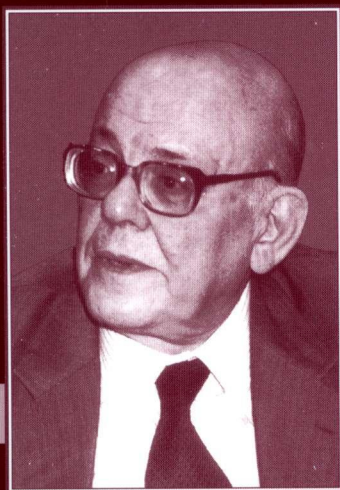




Miguel García-Valdecasas

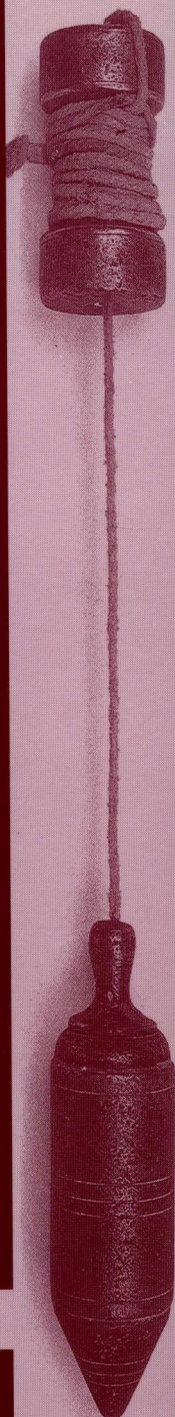
Límite e identidad

La culminación de la filosofía en Hegel y Polo



6

SERIE DE
FILOSOFÍA ESPAÑOLA





MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS

LÍMITE E IDENTIDAD
LA CULMINACIÓN DE LA
FILOSOFÍA EN HEGEL Y POLO

Serie de Filosofía Española
Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Juan Cruz Cruz
DIRECTOR

Idoya Zorroza
SECRETARIA

ISSN 1138-3232
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 6: Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. La
culminación de la filosofía en Hegel y Polo*
1998

Imagen de portada: *Leonardo Polo*.

© Miguel García-Valdecasas

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

EUROGRAF. S.L. Polígono Industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



ÍNDICE

I. NOCIONES SOBRE EL LÍMITE.....	5
1. Desde el límite mental.....	5
2. La formulación de los primeros principios.....	15
3. El ámbito de la máxima amplitud	26
II. LA IDENTIDAD FORMAL	33
1. El camino hacia la identidad.....	34
2. El principio de contradicción.....	41
3. La necesidad de conciencia.....	52
III. LA IDENTIDAD ORIGINARIA.....	63
1. El hábito de los primeros principios.....	64
2. La identidad global	80
3. La noción de Incausado y el concurso de la fe.....	92
BIBLIOGRAFÍA	105





I

NOCIONES SOBRE EL LÍMITE

1. Desde el límite mental.

La presente investigación sobre la identidad tiene como objeto abordar uno de los temas de mayor importancia en el conjunto de la obra de Polo. El autor de la propuesta de *El Ser* sigue pensando hoy que su filosofía quiere ser un camino que lleve hacia Dios. La actividad filosófica, como toda actividad humana, quiere llegar a su término; pretende llevar al extremo todo su afán innovador. Justamente por eso Dios es el vértice de todo filosofar.

La identidad ha sido un tema comúnmente tratado en la historia de la filosofía. Desde los pitagóricos, que centraron su atención en el problema del número y la proporción, todos los filósofos han adscrito el tema de la identidad a cierta tautología o reflexividad del ser sobre sí. En muchos casos, la idea ha sido por ello rechazada o relegada a un plano inferior. Se ha considerado que la identidad es una estaticidad astral, probablemente perteneciente al mundo de las ideas eternas e ingenerables. Tal es el sentido, por ejemplo, que alcanza la fórmula aristotélica: *noesis noéseos noesis*. La identidad se presenta como una autoposición de sí.

Con ello, gran parte de lo que pueda entenderse como identidad queda en la fórmula: $A=A$. Para otros, la fórmula ha encerrado en sí una gran sabiduría especular, pero sólo con la teología se puede explicar el sentido real de la identidad mental. La investigación que ahora se aborda quiere dar una visión positiva de la tradición especular y de las perennes investigaciones numéricas. Se puede llegar a Dios también desde formulaciones improcedentes; pero es necesario rectificar.

Leonardo Polo entiende la identidad como origen. La primera cuestión es sucinta: existe realidad tras el principio de identidad.

Con otras palabras, la identidad tiene un ámbito extramental indicable. Los primeros principios son el conocimiento de la realidad, no un instrumento de acercamiento. En este sentido, una ecuación matemática se distingue netamente del conocimiento del Incausado, pues si las ecuaciones sirven para hallar determinadas incógnitas, la identidad no sirve *para* conocer el origen del mundo, no cabe un uso experimental de los primeros principios.

La solución a los problemas que puedan plantearse requiere el conocimiento de las nociones que Leonardo Polo ha ido desgranando a lo largo de los cuatro volúmenes del *Curso de Teoría del Conocimiento*. Sin ellas, la exposición, además de ardua, resultará ininteligible. El núcleo de la propuesta reside en lo que Polo ha denominado la *presencia mental*, aunque precisamente es la presencia mental la que debe ser abandonada. La presencia encierra la clave que en la mayoría de las aportaciones al concepto de identidad quedan implícitas. Por eso, se ha afirmado más arriba que se puede llegar a Dios, al origen del mundo desde los mismos planteamientos erróneos, pues son ellos los que encierran su solución.

La presencia mental no es otra cosa que el entendimiento unificado con objetos. Los objetos son de este modo *supuestos* por la presencia, o como también se dirá, *compensados*. Los objetos sensibles, abstraídos en la primera operación del intelecto, son elevados a formas abstractas que permiten las operaciones posteriores del entendimiento y sus hábitos. La tarea del entendimiento no es unívoca, sino que se abre en dos direcciones a partir de la abstracción: la línea *negativa*, que desemboca en las ideas generales -a la que van a parar algunos desaciertos de la filosofía- y la línea *racional*, que se propone avanzar en un permanente contraste con la realidad y pugna por ello con prioridades inferiores a sí. Siempre la pugna provoca un desenlace. El intelecto es capaz de recoger esa confrontación intelectual en una nueva compensación susceptible de nueva pugna. Es así como el intelecto descendiende a las causas reales -o causas físicas- en su sentido prioritario.

La aportación que debe verse tras esta breve descripción de la tarea de alcanzar la esencia del universo no es otra que la necesidad de obtener una consideración *intelectual* -teórica- del conocimiento. La actividad del entendimiento no depende del

mundo. Su cometido no puede explicarse exclusivamente desde los objetos de su atención, puesto que siempre puede remontarse a prioridades que de ninguna manera están dadas.

El abandono del límite mental como modo de alcanzar lo real nace al detectar la presencia mental. La presencia no es el presente temporal de los objetos. El presente del entendimiento en un sentido atemporal¹ emana de la posibilidad que éste tiene de hacer abstracción de las condiciones de la sensibilidad. La presencia es un estar ante, enfrente, en el umbral del objeto, centrando toda su atención sobre él. Cuando se entiende, el momento de la pregunta acerca de quién conoce cae importunamente, porque justamente el entendimiento ha recogido *ya* toda su atención. Por eso, esas prioridades están supuestas, quedan implícitas en el co-acto de conocimiento.

De tal forma, el entendimiento logra dar una direccionalidad a su objeto. Es lo que se ha solido llamar intencionalidad, *intendere-in*, una referencia a la realidad que el objeto abstracto asume en virtud de su procedencia sensible. El objeto se conoce así en una dirección real, pero no en su misma realidad, pues todavía está por ver que *este* abstracto tenga un sentido real o más bien articulaciones de sentido que remitan a la sensibilidad. De este modo surge la necesidad de una *conversio ad phantasmata*. Las imágenes sensibles son, para este caso, aclaraciones articuladas atemporalmente en presencia que permiten una mejor comprensión del abstracto.

La presencia logra entonces en el conocimiento un objetivo inusitado: escapar de la materia sensible y de la temporalidad².

¹ Nótese que establecer un sentido temporal de la presencia comporta la relativización de los actos de conocimiento intelectuales. Si la operación abstractiva debe mantener los sentidos temporales de la sensibilidad en una unificación intelectual, resulta equívoco entender la presencia mental como un estar-presente temporalmente ante los objetos como en un universo fenomenológico, en el que abstraer es separar y detener. Quizá el carácter de detención *asimultánea* pueda hacer más comprensible el objeto abstraído de la sensibilidad, que es una elevación intemporal de lo temporal, algo que no se encuentra *en el mundo*. Es importante también retener el modo singular del objeto abstracto, la sensibilidad no conoce universales.

² A veces se ha denominado a los conocimientos intelectuales “materia inteligible”. No parece acertada esa denominación en el conjunto de la obra

Ello le confiere un estatuto singular, pues ahora la instancia superior que es capaz de aunar los sentidos de la sensibilidad, además de ser inmaterial, se separa de alguna manera de su objeto de conocimiento. En la sensibilidad, sentir no es estrictamente conocer, sino estar implicado en lo sentido, o bien, establecer una co-actualidad en cierta manera indiferenciada. Quien siente dolor incorpora el dolor; la facultad es casi pasiva -aunque no en sentido estricto-.

A pesar de que el sentido común se configure como una unificación de los sentidos externos, el estatuto de la prioridad que en el entendimiento llamamos presencia, en la sensibilidad carece de un carácter lógico-articulante. Articular, en el caso de la abstracción es suponer lo *vasto*, la inclusión de *todo lo demás*³ que convierte los sentidos de la sensibilidad interna y la conduce más allá de sus posibilidades⁴.

La presencia mental es el estatuto del objeto. El objeto, excluido de su contemplación sólo es presencia. El estatuto inoperante de la presencia es luz. Luz en este caso se entiende como poder recibir objeto, pura potencia pasiva y estar en lo abierto. Ahora bien, la presente consideración no es posible desde el umbral. Por eso, el límite mental es la circunscripción de la presencia.

Resolver el problema del ser presencial en términos de reflexividad no es coherente con un planteamiento realista. Si la presencia se conoce desde la presencia, el intelecto está jugando a una autoposición. Al pretender centrar la atención sobre ella, se ve forzado a abandonar la prioridad del objeto. Es así como se abre un espacio para declarar cuál es el ser presencial del entendimiento. Por eso, la suposición no es cognoscible en presencia.

Puesto que el conocimiento de los objetos también es modal, la presencia se puede abandonar de muchos modos. Rebasar la presencia en la primera dimensión del abandono del límite desemboca en el conocimiento de los primeros principios. Si la

poliana. Conocer la materia no altera el estatuto de la inteligencia. No hay materia intelectual análoga a la real. Lo real es sólo extramental.

³ L. Polo, *El Ser*, Euns, Pamplona, 1965, 44.

⁴ Una explicación de la noción de *todo lo demás* puede encontrarse en H. Esquer, "La precisividad del pensamiento", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2) 467-468.

presencia, que carece de antes y después, puede dejarse de lado, el intelecto -que se ha unificado con ella- es su instancia superior. En términos reales, la posibilidad prosecutiva de la inteligencia está agotada. Seguir insistiendo en la presencia conduciría a la noción de *base*, a partir de la cual es posible el *cambio de la base en exclusividad*, la *formulación* de los primeros principios y la aparición del *problema puro*.

En síntesis, cuando el intelecto advierte la imposibilidad de una prosecución intelectual en la línea de la reflexión se cae en un puro problema. El problema puro señala el agotamiento de la generalización y la unificación con la exclusividad. La formulación objetiva de los primeros principios arrastra la vaciedad que el intelecto ha encontrado frente a sí en un muro infranqueable⁵. De hecho, la formulación ignora incluso la relación que los primeros principios guardan entre sí. Por tanto, en esta tesitura no se puede hablar de uno primero y de otro después, puesto que unos y otros se ignoran mutuamente. Cabría la posibilidad de conjugarlos aduciendo que vienen a iluminar y a enriquecer una misma realidad. Pero en contrapartida, se admite implícitamente que los principios no agotan la realidad principal: siendo irreductibles todos inciden en *lo mismo*. La dualidad monismo-pluralismo resulta alternativa.

Por eso, lo que tienen de real es justamente la hipótesis. En la práctica, llega a decirse que los principios lógicos que rigen el orden de la inteligencia son simétricos con la realidad. Coincidir con los principios reales fundamenta su carácter hipotético. La pregunta que perfila un problema estrictamente puro es la siguiente: ¿Por qué los principios lógicos son también reales?; o bien, el estatuto que ampara el alcance real de esos principios, ¿es extramental o lógico? Si es real, carece de facultades para regular el orden del conocimiento, pero si es lógico, la realidad es restrictiva para él. Así, como muestra del carácter irrespectivo de

⁵ El problema puro se aplica en propiedad a las ideas generales. Esta línea, que también puede llamarse *negativa* por no incidir sobre la realidad, toca en algún momento a su fin. El intelecto, que operativamente es infinito, puede generalizar cuanto quiera. Pero llega un momento en que la generalización ya no se puede continuar. No porque se sature el entendimiento, sino porque no atisba una idea más general que las que ya se tienen. La puridad informulable de esta cuestión se denomina *problema puro*.

los principios, se deduce que hay una instancia superior que unifica a ambos modos de principiar. Con lo cual, en vez de quedar resuelto, el problema se cierne sobre las ideas generales.

Como se ve, el problema puro y el cambio de la base sí son respectivos entre sí. Los dos se unifican en exclusividad. Polo llama a esta unificación la *diferencia propia* de la exclusividad.

Las aporías han derivado de las formulaciones comúnmente aceptadas de los principios. El objeto de esta investigación pasa por indicar un camino que quede abierto a ulteriores descubrimientos. Por eso, puesto que el límite es el punto de partida, es pertinente atisbar el agotamiento que conduce al despido definitivo de la objetividad⁶.

La presencia sella definitivamente su límite en la explicitación que deviene tras el hábito judicativo. En él, el intelecto conoce la unidad del orden categorial, es decir, la causa final que ordena la tricausalidad de materia, forma y eficiencia. Encierra en sí la apertura de la indecibilidad de los movimientos ordenados del universo. Aunque ahora no es posible ahondar en este punto, baste señalar que la ganancia que presta ese conocimiento se asume en la operación judicativa compensando la precedente iluminación del intelecto agente.

La guarda definitiva de lo implícito es la incapacidad del intelecto de pugnar con la base. La base⁷ es el centro de la operación judicativa, pues permite la conexión de juicios en la cópula verbal "es". Aunque ella no es la suposición de la realidad, precisamente por ser el cese de la prosecución, la suposición de los

⁶ Millán-Puelles piensa que objetividad y ser son convertibles, puesto que verdad en el sentido trascendental es objetividad (A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990).

⁷ La base también se vislumbra como fundamento. El fundamento es el último explícito del intelecto, a partir del cual no se puede proseguir. La línea que también se conoce como *racional*, en un momento dado ve estancada su prosecución: al encontrar vacío el *lugar* donde se prometía un fundamento real. Como se verá, se disuelve la posibilidad *objetiva* de dar con un principio real que nade tras lo que mentamos con el verbo "ser", aplicado en la formación de los juicios (A es B). Sin decir de este modo que no exista, sino sin más, que en ese proceso no lo encontramos. La base es el fundamento compensado, objetivado, supuesto, que encubre un principio real. En adelante, cuando se use la palabra "suposición", entiéndase objetivación u operación objetiva en contraste con el hábito operativo.

primeros principios es el cambio de la base⁸. Base y cambio de la base están en dependencia estricta, aunque el cambio no es *de* la base. La base no cambia para ser supositiva de la realidad. El cambio de la base es la unificación de la base con la exclusividad o la consideración exclusiva de la base.

El problema puro también es unificable con la exclusividad. En este caso, el problema es estricto “en cuanto significa el agotamiento de la reflexión”⁹. El agotamiento de la reflexión no es una saturación generalizante por la vía del máximo pensable, sino la incapacidad de formular una pregunta más general que vuelva a abarcar las ideas. En realidad, el avance en línea negativa supone un distanciamiento cada vez mayor con lo particular. Ser particular indica todavía que se puede seguir siendo más general, de modo que el hastío de realidad se cierne sobre el entendimiento como un problema puro.

El problema es más rotundo cuanto más exclusivo. La saturación de la línea negativa -dice el axioma D- no es un problema para el entendimiento. Mucho menos es planteable en la forma de una base. La base y el problema no son unificables. El problema carece de un valor de exterioridad. La base es la sustracción definitiva de la interioridad, un vacío del dentro que se compensa hacia fuera en exclusividad. Por eso, la consideración exclusiva de la base deviene en un cambio, y la exclusividad de la generalidad en un problema.

La base queda descrita en estos términos: “El vacío del dentro no significa que dentro haya vacío (el vacío no es ninguna solución), sino el carácter de fuera, que no se puede suponer”¹⁰. El vacío se encuentra supuesto, y por eso es máximamente problemática. El problema puro, que está antes, se hace presencia en el después. La exterioridad del dentro es completamente estéril. En orden a la realidad, veremos que la prosecución está seriamente comprometida, puesto que todo lo que posteriormente pueda compensarse está nutriéndose de la vacuidad que guarda el implícito definitivo.

⁸ L. Polo, *El Ser*, 32.

⁹ L. Polo, *El Ser*, 35.

¹⁰ L. Polo, *El Ser*, 36.

En el fondo, el problema viene a ser la presencia. Si bien antes la presencia era capaz de poner la exterioridad, ahora internamente encuentra sobre sí un puro vacío, y por eso el problema afecta a la suposición. Para salvar el problema, una solución provisoria es hacer exclusiva la base. De este modo, se logra trasladar el problema de la vacuidad a la respectividad de los principios.

El cambio de la base obtiene un objetivo irrenunciable: la suposición de los primeros principios en virtud de la unificación exclusiva. Pero el carácter provisorio que tiene esta consecución no se hará esperar. Como todo proviene de una vacuidad, el error es ínsito a la presencia; es decir, que el problema de la suposición estriba en suponer dentro y depositar fuera. Pero en este sentido, fuera no es ninguna solución. La máxima amplitud que abre el intelecto es, ante el vacío del dentro, una exclusión de la presencia toda. En definitiva, la conjunción dentro-fuera es el problema que origina la presencia y que luego se traslada. Por consiguiente, la solución pasa por un despido definitivo del problema que estrecha los horizontes del entendimiento, esto es, un dar por agotada la presencia.

La puridad del problema reside en que no hay nada, ni dentro ni fuera de sí, que augure una nueva fecundidad intelectual. La fecundidad supositiva redunda sobre todo en el después, en estar abierta a un futuro; pero no hay un después de la base, sino su cambio. En este sentido, debe señalarse que la clave para solventar el problema no está en él en la forma de una reflexividad inerte. En teoría del conocimiento no hay reflexividad. No hay ser, ni siquiera un Incausado -que no presencia nada-, que siendo presente, *fuere* el conocimiento de sí desde su propia instancia. El juego de dualidades que conducen al infinito no se debe resolver en una reflexividad. “Sin embargo, tampoco se alcanza nunca a formular la tautología como tal”¹¹, porque el entendimiento no concibe en forma tautológica. Ni siquiera un juicio del tipo “A es A” resulta plenamente tautológico, pues si A es simétrica a A, A es para A su desdoblamiento. De otro modo, no se ha pensado la base como unificadora del anverso y del reverso de A.

Sin duda ese camino pasa por diluir el entendimiento en la curvatura que es propia de la voluntad. Además, esa hipótesis

¹¹ L. Polo, *El Ser*, 42.

puede fundar la teoría de una única facultad humana que conculca los axiomas de la teoría del conocimiento. La idea de una identidad humana está fundamentada en una tautología. Pero la identidad del hombre no es un problema real.

En esencia, el hombre da con el problema cuando encuentra una realidad *dada*. Lo real, al no estar dado al hombre -y en esto estriba la puridad del problema-, plantea en conciencia una crisis cognoscitiva. En la medida en que el hombre entiende lo dado como *dado*, esto es, descendente de prioridades supuestas, puede proponerse un aparcamiento de la dación. La dación intelectual es la presencia en el juego de la base. Destapar un supuesto es también dislocar *su puesto*.

Por consiguiente, la base hace la función de fundamento. Como *dada*, es exclusiva y susceptible de cambio; pero también como base fundamenta la conexión entre los juicios¹². Al fundamentar, la base puede generar ciencia, que para Aristóteles es un saber necesario de suyo. La necesidad de tal saber se funda en el ser fontanal del término medio. Sobre el término medio no puede versar la lógica. La lógica de las categorías necesita un fundamento que haga fructífera sus combinaciones. Ahora bien, el desarrollo de la silogística y de los modos categoriales está basado en el irreconocimiento de la base.

Ante la pregunta, ¿qué es el “es”? la única respuesta es base que otorga necesidad. Como tal, no es nada. Es en A, en B o en C, pero de suyo “es” no es nada con un sentido indicable. En todo caso, podría remitirse a las ideas sumamente generales que multiplican las esencias platónicas. “Es” entraña justamente base. Por consiguiente, es posible la deducción. Como se ve, el desarrollo de la base es la silogística. Cuando A fundamenta B y B fundamenta C, la base fundamenta la universalidad en un sentido lógico. Desde la lógica, no hay posible contestación a la universalidad de la base, porque es su definición. Pero en estas páginas se pretende mostrar que la metafísica no es la prosecución de la base, que en todo caso es su cambio.

Desde la realidad cabe objetar a la base que el término medio nunca puede tomarse en toda su extensión, puesto que la esencia de las cosas nos es ignota. Para dar validez universal a un juicio

¹² L. Polo, *El Ser*, 31.

sería necesario tener en mano el universo de la ciencia. Si los silogismos fueran definitivos estaría comprometida la prosecutividad de la ciencia. En la ciencia no existe la última palabra. Sostener lo contrario, además de suponer una contradicción en los términos, arruinaría toda la axiomática.

La noción de exclusividad unifica el agotamiento de las dos líneas prosecutivas. La exclusividad suple el vacío exterior que hace alusión al límite. Es una peculiar unificación con el intelecto que se aviene junto al límite. Por eso, para Polo la exclusividad “es el límite considerado en orden al ámbito extramental mientras no se abandona”¹³. El carácter de límite es enteramente perceptible en exclusividad; es entonces cuando lo extramental queda “a la mano”, cuando ambos agotamientos se han alineado frente al intelecto.

No obstante, no puede suponerse que la exclusividad es un interín respecto al cambio de la base. En la medida en que su ser limitativo es diferencial de los agotamientos, su relación a la base o a la generalidad es ya una compensación. El marco en que cabe situar la exclusividad no se ampara en el umbral, pues no es posible entender la exclusividad mientras no se abandona el límite. Por así decir, lo exclusivo de la base ya no es base, y lo exclusivo de la reflexión ya no es reflexivo. Por eso, puesto que la relación distorsiona al otro, la exclusividad carece de mismidad. La *mismidad* de la exclusividad es su compensación.

Así entendida, la exclusividad es la llamada más fuerte al abandono del límite. Es una noción que se halla entre el problema puro y el abandono del límite. La exclusividad es la suposición que guarda el cambio de la base y el problema puro. Si antes se decía que el problema es estrictamente puro en exclusividad, también en exclusividad la base traslada el problema de su fundamentación a la formulación de los primeros principios.

El carácter limitado de la presencia se hace notar en la diferencia propia de la exclusividad. Que ella unifique ambos agotamientos no implica que la generalidad *exclusive* la base ni que la base *exclusive* la generalidad. De esa forma sólo se toma lo exclusivo como forma de convertibilidad. El mejor modo de entender esa diferencia es pensarla en cuanto límite. Lo que une en

¹³ L. Polo, *El Ser*, 20.

realidad a los agotamientos es la indecidibilidad prosecutiva. Mientras no se unifica, la pura exclusividad se resume en ser diferencia de finales. Más allá de eso, la alternativa a la que queda sometida la inteligencia es clara: compensación o despido.

2. La formulación de los primeros principios.

El entendimiento es una facultad susceptible de hábitos y operaciones. No obstante, la libertad humana juega en él un papel irrenunciable. Si el objetivo de la persona humana se puede resumir en *alcanzarse*, el futuro está plenamente abierto para el hombre. La libertad que guía el carácter de *además* señala siempre la apertura trascendental de la persona. Por eso, uno mismo no es nunca desde la presencia mental, porque ninguna persona es *ya*.

En este sentido, no es correcto cavilar una gnoseología sin el concurso de la libertad humana. El yo que es el hombre nunca habla de presente, sino de futuro. El hombre mira siempre esperanzadoramente su futuro, porque el pasado no es el ámbito de su libertad. Con todo, el pasado no se pierde, no cae en el olvido, también forma parte de su intimidad. Pero así como el futuro no tiene un sentido temporal, sino de alcanzamiento, una consideración temporal de las facultades del hombre reduciría notablemente su comprensión.

La teoría del conocimiento se abre así a la inserción de la libertad. Por así decir, las facultades cognoscitivas del hombre están atravesadas de libertad. Aunque la presente investigación verse sobre un momento concreto de la intelección, el hombre entero no es inteligible en la analítica. Abrazar la libertad humana en la teoría del conocimiento es parte esencial del perenne alcanzamiento que comporta la noción de además. Nada más lejos, por tanto, de una elaboración mecanicista del conocimiento. Para llegar a la base no hace falta sumar todas las compensaciones conceptuales. Ni las operaciones unificantes de ambas líneas prosecutivas. Es más, incluso puede llegarse a no abandonar el límite e ignorar la principalidad del ser.

Todo ello habla de libertad, de apertura. Ni la noción de exclusividad, ni ninguna operación posterior tienen porqué

destaparse. De hecho, aunque hayan existido intentos, no resulta fácil señalar alguna ocasión en la historia de la filosofía.

En el decurso de la precedente digresión, se puede leer que no hay tema ni objeto de atención que, como tal, defina propiamente al intelecto. La pura potencia pasiva es solidaria con su libertad. Por ser libre, puede saltar de operación en hábito y viceversa, pero requiere para ello de un fuerte ejercicio de concentración atencional. Lo normal del intelecto reside en la pura prosecución de suposiciones que desembocan por lo común en la noción de base, de problema puro y de cambio de la base.

No ha habido intelección de la exclusividad en la historia de la filosofía. También, porque la historia habla de la libertad del hombre; pero sobre todo, porque siempre se ha pensado que la metafísica culmina en la formulación de los primeros principios.

El carácter terminal de esta consideración no pocas veces ha llevado a la cimentación de una metafísica superior a la antropología. El método como tal ha descansado sobre el hallazgo del principio de no-contradicción, del principio de identidad o del de causalidad. De ese modo, la metodología que aquí estaríamos empleando resultaría curiosamente redundante, puesto que la concentración atencional sería, en todo caso, parte del trasfondo de unas operaciones mentales que ya se ejercitaron.

Sin embargo, no es ése el sentido de una gnoseología. La teoría del conocimiento lleva sobre sí el reto de dar razón de las operaciones. Si, como se ha visto, la antropología no tiene carácter presencial, tampoco los primeros principios son exclusivamente reales en su formulación. La propuesta que Polo expone en *El Ser* desborda todo ese planteamiento. Entender el conocimiento desde la mera objetividad no sería posible sin el límite. Conocer la mismidad es distanciarse de ella. La presencia mental tan sólo es destapable desde la luz que proporciona el intelecto agente, que es la instancia superior al intelecto posible. Como es el posible el que se unifica con la presencia, también una nueva iluminación superior puede romper esa unificación y generar, en este caso, el despido definitivo de la presencia.

La metafísica ha tratado comúnmente de partir desde la base. Polo la ha calificado con acierto como una *ontología prematura*, haciendo hincapié en su carácter de provisionalidad. Hacer *ontología provisional* comporta partir de un paso abierto a

unificación, pero intrínsecamente cerrado. La temática propuesta no pretende restar importancia a la basación de la metafísica, pero la cree prematura por no dar razón de la extramentalidad de los principios. El fondo que la base comporta sobre toda metodología prematura se cifra en el ocultamiento de la sede del problema. En este sentido, la exclusividad posee un claro carácter diferenciador, pues juega entre el límite del problema y su solución. El cambio de la base no es su solución, sino la extensión definitiva de la provisionalidad del problema. Por ello, la diferencia propia de la exclusividad es la objetivación de los cambios de la base que, en tanto que son supuestos terminales, resultan improporables. En definitiva, ambas líneas se encuentran unificadas en la extensión de la provisionalidad del problema. No obstante, su conocimiento exige el abandono de la objetividad.

Así como las líneas se encuentran de este modo unificadas, el abandono del límite ya no es una unificación. A ambas líneas les puede unir su agotamiento, pero no su solución. La respuesta es sencilla, pues el abandono del límite no comporta objeto, sino tema. Los axiomas de la teoría del conocimiento no rigen en su abandono, por eso es improporcedente señalar la unificación de ambas líneas en el ámbito de la máxima amplitud. Pese a ser una noción inobjetiva, la exclusividad intelectual es siempre en referencia. Por tanto, su ser propio es quedar compensada. Ejerciendo su carácter unificador mira al abandono del límite, precisamente porque viene a constituir supletoriamente el vacío que deja la guarda definitiva de lo implícito.

Más en concreto, el cambio de la base es la suposición exclusiva de la base. Como tal, el cambio no es una metamorfosis de la base, sino la vuelta operativa del conocimiento en exclusividad. Ni siquiera es pensable un *cambiar* de base dislocando su fundamentación, pues una tal modificación no haría sino convertir en comprometedora la opción de cambiar la base. En definitiva, interpretar el cambio de la base como su dislocación invalida la exclusividad y su unificación. Incluso la formulación de los primeros principios sería una pura incógnita, puesto que el intelecto sería incapaz de compensar sobre una frágil basación. El más cercano paralelo que podría tener la base en la línea de la reflexión es la idea máximamente general, que en la otra línea

resulta inalcanzable. Una formulación hipostática de la base la intenta Platón en el *Parménides*.

Por ser definitiva, la principiación formulada de los primeros principios es terminal. De esta manera, la terminalidad cognoscitiva se interpreta como primordialidad: los principios son primeros en cuanto terminales. Por consiguiente, el conocimiento del ser real acaba ahí, en su formulación. Puede ser éste el comienzo de la metafísica, pero también es su clausura.

El carácter terminal de los principios le sugiere a Aristóteles que son la base de toda ciencia. Es decir, toda indagación científica establece en su base el reconocimiento de los primeros principios. De esta manera, se dice que subyacen a todo conocimiento. Incluso su negación o su olvido caen también bajo su techo. Pero en esta misma averiguación, la pregunta que cabría plantearle a los principios es si su carácter es real o sólo universalmente lógico. O bien, en el caso de la existencia de Dios, ¿cae Dios mismo bajo el principio de no-contradicción? Porque, si la divinidad se ve sometida al imperio lógico de este principio, el principio de no-contradicción es la imperfección relativa de Dios. Pero si Dios, lejos de caer bajo su ámbito, ostenta su propio principio de incontradictoriedad, los principios que rigen el intelecto del hombre hacen incomprensible el ser de Dios. De otra manera: si el hombre conoce los más altos principios de la realidad incontradictoriamente, pero no encuentra en ellos el ser incontradictorio de Dios, ¿cómo sabe que el Absoluto tiene su propio principio de no-contradicción?, o bien, si ello no nos parece seguro, ¿cómo la causa primera puede resultar tal, si -bien entendido-, suponemos que la primera causa ya es posterior al principio de no-contradicción? La única salida a esta aporía vislumbra en el ser principal el principio de no-contradicción.

Las fórmulas sobre los principios son plurales. Sin embargo, no son las fórmulas las que son exclusivas, sino su base. O de otro modo, que el cambio de la base unificado con la exclusividad son las fórmulas. Por eso, también el hecho de que sean plurales se debe a la exclusividad, que, compensada con el vacío de la base, permite el continuo cambio de la base. Paradójicamente, la consideración exclusiva de la base genera siempre multiplicidad.

De este modo, el cambio de la base entronca con el problema puro, pues "...es menester llegar a notar que esta última [la

pluralidad] sólo puede considerarse en orden a la reflexión como problema puro¹⁴. El puro problema es en exclusividad el problema que guarda también el cambio de la base, ya que la pluralidad de cambios no se deben a las mutaciones que pueda experimentar la base, sino al mismo carácter multiplicativo al que se presta la base. Tal carencia se explica desde la guarda definitiva de lo implícito. Si el intelecto, cuando quiere explicitar el último implícito, encuentra un vacío, la base es en el fondo sustentada por un requisito supletorio. Esta consideración hace aún más débil el carácter real de los primeros principios y refuerza su basalidad. Formular es en última instancia basar. La multiplicación de la exclusividad se yergue sobre el vacío real que supone la guarda definitiva de lo implícito. La exclusividad quiere en su unificación con la base compensar ese vacío del dentro que guía la objetivación. Y así, por ejemplo, nace el principio de no-contradicción según diferentes fórmulas, porque ninguna de ellas es estrictamente resolutive de la problematicidad.

La diferencia lo es de agotamientos. Las pluralidades en este caso comportan la mutua respectividad de ambas líneas en virtud de la exclusividad. No obstante, el juego de respectividades debe excluirse del ámbito de la máxima amplitud. Supositivamente, quizá pueda llegar a especularse que la exclusividad es mediadora de la máxima amplitud, quizá al modo de un puente hacia la prosecución que se inserta en su *status*. Sin embargo, no es éste un análisis acertado, pues la exclusividad oculta su unificación con la base para centrar la atención en los principios. El intelecto, unificado con la base, no conoce la exclusividad propiamente, pues se encuentra suponiéndola. Su diferencia propia *supone ya* la compensación. Así, la exclusividad no es un jalón del abandono del límite. Es ella quien establece el límite. Lo extramental queda fuera mientras el dentro es un vacío. Por eso, la nueva compensación no se establece en pugna, sino más bien en exclusividad.

Por una línea, se advierte la imposibilidad de unificar las fórmulas a causa de su irrespectividad. El principio de no-contradicción, el de identidad y el de causalidad *suponen* su ejercicio en una misma realidad. Pero por otra, la pluralidad de

¹⁴ L. Polo, *El Ser*, 49.

determinaciones que sucesivamente resultan en los procesos cada vez más generalizadores suponen el problema puro. Aunque estén unificados por su multiplicidad, no es un problema alternativo uno-múltiple. Con lo cual, la solución del problema no estriba en la aplicación consecutiva del axioma de la unificación. Presuponerlo así sería elaborar una teoría piramidal del conocimiento, en las que todas las operaciones fuesen simétricas a la línea de la reflexión.

El problema puro no es, ni tiene, ni debe buscarse para él ninguna solución, porque justamente es el ámbito mismo del problema el que resulta problemático. La prosecutividad de la línea de la razón hacia los principios formulados no ofrece para él ninguna solución, pues, como se ha visto, la noción de problema puro es solidaria con la noción de fórmula. Por consiguiente, el problema puro alude en el fondo a la misma precariedad que ostenta el límite desde sí mismo, y por tanto, a la imperiosa necesidad intelectual de abandonar el problema. Como era de esperar, la solución no vendrá *dada*.

Tomadas en particular, cada una de las fórmulas no resulta en sí problemática, porque como tales, vienen a suponer la exclusividad de la base. Lo que sí es seriamente problemática es su pluralidad irreferente. El paralelo inconmensurable de esta multiplicidad aporética en el ámbito de la máxima amplitud es la mutua vigencia entre los principios. En el fondo, el problema que genera la pluralidad se cifra en su irrespectividad. O bien, que su respectividad carece de sentido real. Conjuguar sus diferencias no resulta posible para el caso por la simple razón de que es una incógnita. Por eso, el problema no son las fórmulas; ni siquiera la existencia de fórmulas plurales. El problema reside en ellas, pero ellas no son el problema.

Si por fortuna, los principios formulados tuvieran una vigencia real, lo que cada uno de ellos añadiría al otro establecería una relación. Pero el cambio de la base impide esta posibilidad. Justamente, porque el ocultamiento de su exclusividad excluye previamente cualquier unificación posterior (aunque una tal unificación también deviniera precaria). La unificación que lleva a los principios, lejos de ser principal, se vuelve exclusiva. Cada uno de los cambios de la base guarda en cierta manera el sigilo de

su intimidad. Pero claro, ello se convierte al cabo en un estatuto de problematicidad.

Dada así la posición del intelecto, toma en esta tesitura la tarea de soslayar algunos inconvenientes. Porque, ¿en qué reside la principalidad de los principios? Si como se ha visto, son exclusivos, ¿no está conferida su primordialidad? Y, si la exclusividad supone la base, ¿cómo su cambio puede ser para Aristóteles el origen de toda ciencia? Si desde siempre, los primeros principios se han considerado primeros en orden a su fundamentalidad, ¿no resultará más conveniente entenderlos según su realidad? Bien entendido que, si se quiere basar, los principios se verán huérfanos de realidad.

Aún así, y para el caso de que pueda objetarse que los primeros principios no interesan reales, sino lógicos, cabe sentar que no existe la primordialidad de un descubrimiento postremo de la intelectualidad. Es decir, que si habríamos de sentar la primariedad de un principio de razón, lo último que podría adscribirse a ella sería un objeto de unificación posterior. Tan sólo por una razón: no hay principios sin actividad. Un objeto intencional, carece además de toda principalidad en la medida en que su basación remite a una operación anterior. Además, el objeto de atención tiene sobre sí una instancia co-actual con él -la presencia-, que recaba para sí toda la actividad. Por consiguiente, no es clarificador para el conocimiento alzar un objeto a la categoría de principio.

Estas dificultades, expuestas sumariamente, llevan a situar el conocimiento de prioridades, en sentido estricto, fuera de la objetividad. El argumento que impulsa esta sugerencia reconoce que a toda objetivación precede un supuesto. Por ello, la presencia mental no debe confundirse con la pura potencia pasiva.

En la temática que Polo ha planteado, el intelecto paciente no se reduce a la unificación con la presencia, puesto que también la noción de exclusividad es susceptible de conocimiento. La pura potencia pasiva es aún más, en la medida en que la pasividad le otorga cierta flexibilidad respecto al intelecto agente. Resultaría notablemente empobrecedora una concepción presencialista del intelecto. Así, también la esencia humana se encuentra abierta a los hábitos. En último extremo, ellos son su definición.

A lo largo del camino que el conocimiento ha recorrido, la formulación que persigue la objetividad carga sobre sí una pesada

deuda con la realidad. Sólo un hábito puede conocer principios. Si la presencia es continuadora de supuestos, y la última explicitación reserva la íntima vacuidad del dentro, la formulación de los principios compromete su estatuto real. No cabe otra salida que hacer de los principios hipótesis iniciales. Si no lo fueran, el principio de no-contradicción sería el ser principal.

En definitiva, la crisis que desata la multiplicación de los cambios de base no es vadeable, pues está localizada en el origen de toda ciencia. Es la perenne pregunta por la verdad. La tesis es que la noción de base sustituye en la formulación de los principios a la noción de verdad, precisamente por ser la exclusividad de la base lo que queda tras los principios. La conversión de los transcendentales puede verse reducida a un juego meramente judicativo.

Sobre el carácter terminal que guardan las fórmulas está supuesto que ya no se conoce más, es decir, que la presencia ha llegado al extremo. En términos objetivos, ello significa que puede darse por terminada la tarea de la razón -hacia arriba- con la consecución de las fórmulas principales. Como ese límite frontal que encuentra el intelecto se revela fecundo en la forma de una fundamentación, se relega el carácter problemático de la pluralidad en aras de un principio basal.

No obstante, aparte de una clausura de ulteriores averiguaciones de la metafísica, la noción de verdad se ve relegada por la fundamentalidad. Así, y llevando este pensamiento al extremo, no resultará equívoco pensar que no es tan importante ser real como estar cimentado sobre el principio de no-contradicción, pues no es menos cierto que su propia exclusividad puede otorgar también una fe ciega en ellos. Bien dice Aristóteles que sobre los primeros principios no cabe ciencia, sino sólo contemplación. Pero aún así, cabe preguntar, ¿es esa *epagoge* un conocimiento exclusivo de realidad?

Para Polo, “en la fórmula del principio de no-contradicción se expresa la exclusividad, en atención a la base, como *A no es no A*”¹⁵. En definitiva que la fórmula no deriva de la operación judicativa, ni viene a ser una ulterior explicitación de lo que el

¹⁵ L. Polo, *El Ser*, 69.

término medio es en los juicios, por la sencilla razón de que es inexplicable.

En la fórmula, el papel que juegan las negaciones no tiene otro sentido que la exclusividad de la base. Las negaciones sientan la necesidad de que A sea base, o bien, que de ningún modo la base es comparable. La exclusividad enseña que A está supuesta antes de toda determinación, incluyendo, como es lógico, el concurso de *no-A*. La formulación del principio de no-contradicción es en el fondo el cierre de A: A y ya no más. Proseguir más allá de A sería conculcar su mismo carácter principal-formulativo.

Frente al ser principal, la exclusión de *no-A* es algo semejante a la impropiedad del ser una vez comenzado: de otra manera no es. Sin embargo, no hay paralelismos entre el “más allá” del límite y el “más acá”, puesto que no puede decirse que el ser principal sea exclusivo. La exclusividad es un valor estrictamente unificante. Tan unificante, que no existe predicado en la formulación, pues toda ella es exclusividad. Incluso, el objeto de *no-A* es tremendamente redundante respecto de A, no añade nada a su suposición. Es lo que puede llamarse el carácter redundante de la fórmula en la dependencia de la suposición.

La redundancia de la fórmula hace posible también la siguiente fórmula -donde puede verse aún más claro-: *A es exclusivamente A*, donde no hay una salida siquiera en el lenguaje a la inserción negativa. Tampoco puede pensarse que la fórmula es tautológica, puesto que ya descartamos al principio de esta investigación esa posibilidad. La fórmula no es tautológica, sino exclusiva de la base. La negación, como se ve, no es condición necesaria para la formulación.

Otro cambio de la base se puede encontrar en la fórmula: *nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en un mismo sentido*. En el ejemplo, se aprecia con nitidez la exclusividad de la base: llámesele *ser* o *no ser*, queda prohibido quebrantar la irreductibilidad misma de la base. Por eso, tan no-contradictoria es la primera como la tercera fórmula enunciada, pues están unificadas por la exclusividad y son cambiantes, en último extremo, por el vacío que no puede liberar el dentro. Por eso, la única compensación posible se atiene a la exclusividad de la base que, objetivada, se abre necesariamente a la pluralidad.

A la pregunta, ¿por qué tantas?, la respuesta se agota en la imposibilidad de dar un carácter real a la base. Ella es así inasimilable e incompensable respecto de ninguna realidad. De ahí la pluralidad de fórmulas y el provisorio carácter universal de los principios. Se considera también apoyo de la universalidad el hecho de que pueda ser susceptible de acogida en múltiples formulaciones.

La índole universal se considera provisional en la medida en que es indisoluble en la realidad como tal, de manera que la falta de concreción real se interpreta universal en la explicación y resultan los primeros principios omniabarcantes -de nuevo nótese la macla con las ideas de la reflexión-: todo lo que pueda pensarse caerá bajo su ámbito. De este modo, toda ciencia posterior resultará una *determinación directa* de los primeros principios, que tomados como ideas generales, componen la realidad.

Podemos considerar establecidas las bases de la deducción de la sustancia en Aristóteles. Si lo que es sólo puede ser *es*, y lo que no es sólo cabe como *no es* sin combinación simultánea con lo anterior, la sustancia se deduce junto con su unidad. Si no hay en absoluto, al menos sabremos que, lo que no hay, no *lo hay*. Pero como en realidad, no haber en absoluto no es posible, el principio de no-contradicción es fundador de realidad. En este sentido, esta consideración se halla en el más estricto paralelo con el salto ontológico del ser pensado al ser real.

Veamos el segundo principio. El principio de identidad señala que A no sale de sí en su predicación. Es decir, lo que puede predicarse de A es *exclusivamente A*. De este modo, el principio de identidad puede considerarse en paralelo al principio de no-contradicción, pues el método que guía su conocimiento sigue siendo un cambio de base. El principio de identidad, a pesar de ello, no es sustituible por el de no-contradicción, ni es un derivado de él. Ni siquiera, como algunos afirman, es una deducción de uno de los términos del principio aludido, como si de “A no es no-A” surgiera un análisis cuyo resultado fuera la identidad. Ya que no alude sino a sí misma, A es plenamente posesiva, pero A- idéntica no alude de suyo a ningún primer principio. Ello comporta el ocultamiento de la suposición.

En el fondo, el cierre sobre sí de la identidad se traduce en la imposibilidad de pensar la mismidad asupositivamente, o bien, sin

exclusividad. Es decir, que la formulación de este principio es una limitación para el intelecto. No obstante, la observación precedente no es un contenido de ese principio porque va más allá. De modo, que si la identidad es principal, la principalidad es infecunda como mismidad. La identidad como primera no puede ser un cierre sobre sí, pues no hay una realidad tal que pueda pensarse así.

El principio de causalidad no es menos. Que A ponga B “puede entenderse como un conato de conservación de la base. Aquí lo supuesto es la conservación como eliminación de la consecutividad lógica: no se trata de conservar un supuesto, sino de suponer la conservación sin caer en la determinación”¹⁶. La base no puede perderse. La exclusividad se cifra en tal afirmación, de modo que B procede germinalmente de A, “emanativamente”, pues se trata de no olvidar la principalidad que guarda A en esa relación.

En causalidad, B no tiene que aportar nada porque B está detenida. La novedad, más que en la consecuencia, estriba en la causa. Ser causa es más que ser efecto. Ser exclusivo es más que derivado. Por eso la causalidad ha procedido a su detención, pues cualquier dislocación de la base anula su efecto. B es tal en atención a A. Si A fuera inestable, probablemente B no estaría supuesta en su mismidad. Por este motivo, B no aporta en esencia porque está guardada en la suposición de la base. Con lo cual, nos encontramos de nuevo en los albores de la mismidad.

En cierta manera, la causalidad va más allá al sentar un término, que aunque exiguo, se excluye de la principalidad misma. Lo relevante de la base es el poder de poner. Ese poder es ya una salida de sí que no comparece en la identidad. Aún así, están unificadas en mismidad. La contradicción, por su parte, es la mismidad frente al otro. El otro llega tarde respecto a la principalidad. Los dos son excluyentes en un mismo nivel. Así, unifica el principio de no-contradicción y el de identidad el no encontrar al otro término a la altura de la exclusividad supuesta. Como siempre, el problema puro se corresponde con los cambios de base de la principalidad.

A lo mejor, la salida hacia la realidad está supuesta en el ejemplo de la causa y el efecto. Véase la hipótesis. “El golpe causa

¹⁶ L. Polo, *El Ser*, 70.

la ruptura". Encontramos en esta realidad el sello de la causalidad primordial. Ahora bien, si es la causalidad primera, la causalidad como tal es un universal. La objeción sin más es cómo este universal requiere de principalidad y no otro, como es, en este discurso, la humanidad. En el fondo, la sede del problema es tomar la realidad de un principio infecundo a modo de una determinación particular en la línea de las ideas de la reflexión. De este modo, el principio está tomado como género y la hipótesis estudiada como caso. De lo contrario, no hubiera sido necesario un ejemplo.

Sin embargo, "la diferencia propia de la exclusividad impide verter las fórmulas en la estructura de la reflexión"¹⁷. No es del todo coherente establecer casos de principalidad, pues como piensa Polo, la exclusividad está alejada de la noción de caso, que es propia de la generalidad. En este sentido, la exclusividad de los principios formulados les impide reconocerse en ejemplos individuales. Tomar un principio como generalidad no es cambiar de base, sino otro acto de conocimiento.

3. El ámbito de la máxima amplitud.

Hasta el momento, el panorama que se ha presentado al intelecto en orden a la prosecución ha sido efectivo. Tras la base, el vacío del dentro se ha podido compensar en exclusividad, y los cambios de base se han sucedido con facilidad. De modo, que se han cubierto las expectativas de prosecutividad que la guarda definitiva de lo implícito había comprometido. En ello debe reconocerse el éxito de la facultad intelectual en unificación con la presencia mental.

También la presencia ha posibilitado el descubrimiento de la formulación de los primeros principios que los distintos autores han ido desgranando en la historia de la filosofía. Por eso, la objetividad tiene un serio compromiso con la historia, pues sus formulaciones se han basado siempre en la predicación de lo que

¹⁷ L. Polo, *El Ser*, 71.



pueda sentarse junto al “es”, es decir, de lo que pueda predicarse en esta cópula.

La objetividad se ha presentado de esta manera como terminal. Tras la formulación de los primeros principios, la tradición ha considerado proscritas las indagaciones de realidades mayores como el Absoluto o los trascendentales. Sin embargo, estas realidades están de continuo en conexión con los primeros principios. En Tomás de Aquino, por ejemplo, los trascendentales suponen la comprensión de los primeros principios formulados. Y Dios, es conocido racionalmente a través del principio de causalidad. Con lo que queda de manifiesto, que estos principios que ahora son estudiados terminalmente, en la tradición se han pensado abiertos a la realidad. Esa tradición quizá pueda considerarse deficitaria en la explicación de estas nuevas relaciones.

En cualquier caso, esta temática debe declararse abierta a ulteriores conocimientos, pues el abandono del límite permite llegar en plenitud a Dios y a los trascendentales. Su nota distintiva es la apropiación de una metodología que comparte los problemas históricos de la filosofía tal y como fueron planteados. Por eso, nunca el abandono del límite es interpretable como una ruptura con la tradición y un comienzo absoluto¹⁸.

Debe considerarse apremiante la pregunta por la índole del *dentro*. Tal como ha quedado cifrada, su vacuidad es sumamente problemática. Ahora la atención recae sobre los siguientes interrogantes. ¿Es el dentro penetrable? Si fuera no hay realidad, y dentro está reservada, ¿qué cabe esperar? ¿La guarda definitiva de lo implícito obliga a romper con la objetividad? Y, si la noción de exclusividad señala la diferencia de los agotamientos, ¿hacia dónde cabe proseguir?

Es claro que, tras la formulación de los principios, ya no son posibles los ocultamientos. Si las suposiciones se declaran insuficientes en orden al conocimiento, es coherente que también puedan entenderse restrictivas respecto a la realidad. La tesis del abandono del límite sienta que la prioridad real es extramental. Si

¹⁸ Hegel cree que un comienzo tal da al traste con toda la filosofía anterior. La filosofía empieza y acaba con él.

la temática no es indicablemente real, el sentido del abandono se cifra en una vuelta de tuerca sobre la objetivación.

Para caracterizar la distancia que la máxima amplitud extramental toma a la unificación del intelecto con la presencia mental, cabe sentar que el abandono del límite no es lo *totalmente otro* de la objetividad. Es decir, que no es posible encontrar el abandono en un término *a sensu contrario* respecto de la objetividad. El abandono del límite no guarda respecto de la suposición una relación de oposición, justamente por ser un problema tan serio como el modo de conocer del intelecto.

El modo adecuado de tomar la prosecución reside en pensar el abandono como una nueva metodología abierta a una incipiente temática. La nueva dirección del intelecto le lleva a la máxima amplitud. La amplitud que ahora guía al intelecto implica dejar de lado el problema del dentro. Si dentro encontramos seriamente un vacío, la compensación del dentro según un fuera es mayormente pasajera. Sin embargo, también es cierto que "si el intelecto es el ámbito de la máxima amplitud, no tiene sentido buscar la plenitud fuera de él"¹⁹.

La realidad es vacía. El vacío señala la índole impenetrable del dentro. Como impenetrable, el dentro se entiende vacío de realidad. Justamente por ello, lo real es un vacío objetivo, inobservable. La órbita de lo extramental es una exterioridad que, desarrollada desde su temática, resulta máximamente amplia. No es una retracción exterior, sino el ocultamiento que incide sobre el vacío del dentro. Por lo cual, si el problema recae sobre el entendimiento, no es problemático que se pueda buscar su solución en él. En definitiva, es el intelecto agente quien aporta la luz de la prosecución. La visión de esa luz es el hábito.

Concentrar la atención sobre el problema nos conduce irrevocablemente al despido definitivo de la presencia. Agotada la pugna, el intelecto reconoce que todo remilgo lógico le acaba resultando problemático y crea de continuo relaciones de razón. Por este motivo, el abandono del límite en su primera dimensión es el ser principal. Equiparar conocimiento y tema no es una función de la objetividad. Puesto que es un vacío para él,

¹⁹ L. Polo, *El Ser*, 40 (las cursivas proceden del original).

abandonar el límite no *supone* nada para sí ni nada para el conocimiento. El crecimiento debe desecharse de la suposición.

Así, el abandono que no reserva implícitos se reconoce cabalmente en su tema, de modo que su conocimiento coincide con su ser. Por eso, el hábito de los primeros principios -en superación de la formulación principal-, es el conocimiento del ser principal. De este modo, la criatura como principio se encuentra plenamente extramental. Su primordialidad no se ve coartada por una primordialidad *recepta*, referente y completamente aislada.

La criatura principal es el ser del universo. Como tema, el hombre es diferente del universo. En esta apertura que ha abierto el abandono sólo existen prioridades. Si tal afirmación resulta coherente con la temática, y si el conocimiento extramental desde el hábito de los primeros principios conoce el ser principal, no hay inconveniente para que el conocimiento del hábito de los primeros principios sea para el hombre la asunción del acto de ser del universo al nivel de su esencia. Como es obvio, el conocimiento del hábito de los primeros principios desde una instancia superior no es ningún implícito suyo. Se debe insistir en que esta temática ha quedado abierta y sólo se hallan prioridades yermas de artificios lógicos. Por consiguiente, sirva como definitivo: no *hay* ocultamientos.

El hábito de los primeros principios es el ser principal. El ser principal es el comienzo que *ni cesa, ni es seguido*²⁰. Es también el *carácter existencial del movimiento*, y como tal, la actividad incontradictoria²¹. Ambas son descripciones de Polo en obras distantes. No obstante, la apreciación esencial del abandono es la llegada de la realidad; es decir, que el principio de no-contradicción se cifra en el ser extramental del universo. Como tal, la descripción de ese ser es puro comienzo, la actividad continuamente incontradictoria -no cesa: no tiene otro- que emplea el ser en un persistente comienzo. Ni crece ni mengua, sino que comienza.

²⁰ L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico (10), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 70.

²¹ L. Polo, *El Ser*, 72.

Sin embargo, puesto que no hay ya consideraciones exclusivas, la persistencia real queda abierta. La persistencia lleva en el comienzo la imposibilidad de ser un camino a la deriva. Comenzar es para la criatura, o bien, la destinación sin resquicios de su ser. Es, en este punto, donde el hábito puede conocer su vigencia real.

Si los principios aislados eran supuestos por la exclusividad, la relación entre los principios era una relación incógnita. Pero ahora, ser real es, al mismo tiempo, estar en un ámbito que no tiene *límite* por ser máximamente abierto. Por tanto, el ser principal está en vigencia con el principio de identidad, que también es real. En este sentido, la relación con el principio de identidad es tan poderosa que funda la dependencia causal del ser creado. Verdaderamente, la causalidad es una nueva principalidad que otorga el carácter real a la reciprocidad del despliegue unificante -no se tome en sentido objetivo- entre la identidad y la contradicción.

Así, la temática de la metafísica se esboza en la primera dimensión del abandono del límite. Polo pretende que cada tema del hábito de los primeros principios constituya un pilar de la metafísica. En analogía con la Teoría del Conocimiento, cada primer principio es un axioma: si se acepta, se acepta por entero. La relación que guardan entre sí los principios es real, y ninguno de ellos es reductible mutuamente. Evidentemente, no se puede suplir realidad con realidad. Esta es la razón por la que los primeros principios no son objetos intelectuales, pero están al alcance de la inteligencia. Inspirar su modo axiomático de ser es tanto como salvar su realidad. Los primeros principios serán sólo como primeros. O se protege su primacía, o pueden *establecerse* como requisitos supletorios de constitución y suplirse por medio de una base.

La axiomática de la metafísica no quiere un saber fundado, sólido, inmovible. Las realidades que son primarias no son objeto de un saber fundado, pues su modo de ser es anterior al fundamento. Se trata sin más de arropar la extramentalidad con un conocimiento que rebasa la intramentalidad de la presencia. La realidad puede ser cobijada así. El amparo que supone la inspiración axiomática sólo puede ser dogmatismo para quien entienda las presentes consideraciones desde esferas adyacentes al idealismo. En efecto, cuando *todo* cae bajo el estatuto de la inteligencia, como pretende la tradición hegeliana, lo primero está

pendiente de decidir. Será primario aquello que decida la comunidad científica, y que pase por tanto bajo el *nihil obstat* de la voluntad²².

La perplejidad que pueda suscitar la equiparación de los primeros principios con *objetos* reales es solidaria con la noción de problema puro. En la medida en que no se acaba de ver la perentoria necesidad extramental que, so pena de vacío, cargan los primeros principios, equiparar persistencia e in contradicción resulta claramente confuso. Bien entendido, resulta comprensible, pues el contraste del ámbito objetivo y extramental carece de analogía. La diferencia entre los primeros principios no es una pregunta real, pues su diferencia es su mismo ejercicio de realidad. No hay que preguntar en qué puedan ser diferentes, como si supusiésemos un inicio confuso. La pregunta pertinente es por su vigencia real, es decir, cómo en su mismo ámbito no se solapan entre sí, puesto que son realidades. No hay además *razones* de por qué su ser se han configurado así. Eso no es una cuestión habitual. Lo propio del entendimiento habitual es una contemplación *expectativa*, pues es lo real inmerso en su propia manifestación.

El ámbito de la máxima amplitud tiene una temática definida. Su apertura es tan amplia como la realidad. Por ello, nunca quedará definitivamente sentado qué es una vigencia real. El camino que queda por recorrer es largo, pero es fecundo; no conoce término, pero sí se presentan aporías en forma de objetivación. Será una progresiva distanciación respecto al fundamento. En adelante, debe entenderse que toda suposición resulta problemática para la máxima amplitud, pues la pura diferencia con la presencia mental establece una temática propia. La prosecución real ha comportado para la inteligencia una costosa renuncia. Sin embargo, el esfuerzo atencional ha

²² La dispersión filosófica que se sigue tras la pérdida de la fe en lo primigenio sí que resulta insospechada para esas pretendidas claridades. El encuentro de lo hondamente real por encima de la inteligencia nos hace olvidar las raíces presocráticas de la filosofía. La modernidad ha sumido la razón en este profundo letargo. En el fondo, hoy se está perdiendo el sabor propedéutico de la filosofía. La filosofía es un saber, pero sobre todo es un *querer saber*, para lo cual ayuda una humilde disposición intelectual de estar dispuesto a co-existir con los principios anteriores al hombre. Hoy es difícil sostener que el hombre es anterior al universo. De ser así quizá no fuésemos también materia, que para el hombre es la *vida* en un sentido plenamente aristotélico.

procurado un nuevo alcanzamiento capaz de adivinar un horizonte apenas traspasado.

El próximo capítulo reserva la visión de lo primigenio en Hegel. Es el principio de identidad, pero con una peculiar auto-constitución contradictoria que finalmente culminará. Hegel representa en la historia el apogeo del límite en el orden de la generalización. La última noción, pretendidamente unificativa de ser y conocer es el vértice de su filosofar. Veremos el alejamiento del límite. Cuando, absortos en la posibilidad de generalizar, nos introducimos absolutamente en él, el final es entonces insospechado. Podrá verse entonces el cumplimiento de la amenaza de ignorancia que se cierne en el problema puro.



II

LA IDENTIDAD FORMAL

En cierto modo, la introducción en el *Acceso al Ser* de un capítulo sobre el ser como identidad en Hegel puede llegar a entenderse como un alto en el camino, un fondear de la prosecución racional. Justamente, porque Polo pretende presentar la insuficiencia del método idealista para suscitar alternativas que aderecen la precariedad de este sistema. El idealismo significa la equiparación de método y tema, o bien, de ser y pensar. Por eso, para Polo, la principal pregunta que debe formularse al idealismo es: ¿por qué sucumbir ante la perplejidad? Sucumbir a ella retrata limpiamente al idealismo.

Hasta el momento, tan sólo se ha hecho una aproximación de lo que entiende Polo por identidad. Sin embargo, en este capítulo la identidad va a conocer una comprensión peculiar. Las estructuras que la sustentan están contenidas en el sistema de Hegel. El sistema, que está dedicado al objeto -a la presencia-, experimenta ese crecimiento que supone el decurso hegeliano hacia la identidad autoconsciente. De este modo, el contraste de la temática del abandono del límite con la edificación de un monumento al objeto puede arrojar una luz sobre la fecundidad extramental que supone la prosecución desde la objetividad. Evidentemente, Hegel es un moderno. Como tal, hereda la preocupación por la relación ser-esencia que caracteriza con nitidez a esa tradición. Piensa que ninguno de sus antecesores ha sabido entender la esencia como para no hacer de la existencia un agregado que le otorgue posición en el mundo.

Por eso, Hegel cree disponer de los recursos necesarios para instaurar un régimen que no suponga menoscabos para la esencia. La identidad es su plenitud.

1. El camino hacia la identidad.

Para Hegel el proceso es una totalidad. Debe ser entendido como un sistema cuya visión se adquiere desde el final. El devenir es inteligible en razón del último fin, que es un objeto racional. El final es la contemplación, el retorno de la idea sobre sí. La descripción más entera se sentencia en la proposición “el ab es el resultado”, puesto que el proceso sólo es tal desde su culminación. Esta culminación se lleva a cabo en la búsqueda de un orden definitivo, efectuado en la filosofía aristotélica por la causa final. Causa final y absoluto tienen en Aristóteles algunos aspectos en común. El Estagirita piensa en el primer motor como el orden del universo. Para Hegel el absoluto es el factor desencadenante de la dialéctica²³.

La búsqueda de un absoluto globalizante da al proceso un carácter de medio. El proceso es mediación. Ese camino que lleva a la identidad está incoado y finalizado en dos inmediaciones. Si la primera inmediación es el comienzo, antes de él la nada. Si la última inmediación es el resultado, en ella el absoluto. Por consiguiente, el proceso de Hegel es la autoposición del absoluto en clara distinción con la *causa sui* espinosista. La dialéctica es la índole del proceso en manos del pensamiento, que va dirigiendo todo hacia un único resultado. Para Hegel, el motor de la dialéctica no es la realidad. Si la realidad como exterioridad fuera el motor, la dialéctica no pasaría de la primera inmediación. Encontraría impropio el camino por la misma imposibilidad de negar. El proceso es una interiorización de lo exterior. Hegel es consciente de que la negación no es una posición de realidad. Lo que es objeto de contemplación no requiere de la realidad. Sin embargo, la contradicción es un proceso que somete la realidad a su último fin.

Puede concluirse que el proceso se reconoce en un modo de causa final intelectual. Sin duda, a Hegel podría repugnar la noción de causa, pues es claro que esta noción para Aristóteles comporta extramentalidad. A pesar de todos sus esfuerzos innovadores, Hegel no deja de padecer un cierto parentesco con el estagirita.

²³ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, t. II (5ª ed., trad. por A. y R. Mondolfo, 1982) Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968, 189-202.

Como cumbre del universo, éste sentó un eterno motor inmóvil. Quizá la dialéctica cumplida se podía reconocer en ese puro intelecto. Aún así, ocurre que el motor aristotélico, al pretender ser real, respeta la integridad de lo real. En Hegel la filosofía es un perpetuo combate. El resultado no perdona, no deja atrás, se disuelve en una resolución necesaria de mediación e inmediatez, que, elevada intelectualmente, consume las diferencias entre lo infinito y lo finito en una envidiable unidad. El absoluto en Aristóteles, ordena; en Hegel, crea.

Hegel conoce que no es posible habitar la vaciedad. El primer paso hacia la identidad debe darlo la razón. De este modo, el sistema llega a ser un panlogismo, pues desde el principio no se halla un elemento alógico en la índole del proceso. Realidad e inteligibilidad se identifican hasta el fin, ya que, precisamente, el resultado es su culminación. Sin embargo, este carácter culminar del fin sienta la perplejidad que sigue a la pregunta: ¿hoy es pensable un *después* del absoluto? Pensar una respuesta no forma parte del sistema, y como tal, no puede ser resuelta por la lógica. Así, lo total del sistema no forma parte de él. El panlogismo toma forma de idealismo.

El ser puro que resulta ser el desencadenante del proceso, el inicio, se caracteriza por su modo de ser *abrupto*. La vaguedad de este elemento se percibe como lo totalmente otro de la inteligencia. El entendimiento encuentra en él una incapacidad natural de diálogo, de conexión lógica, porque se ha encontrado con un ser abismático: “El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada”²⁴. El abismo es de tal entidad, que la primera inmediatez se queda en una oscura soledad. La dialéctica la deja atrás, la abandona, no la asume. No interesa al entendimiento, y por ello se niega. No obstante, señala Polo, que tal elemento es racional-puro, lo racional en pureza, esto es, sin aderezos lógicos. Es, en definitiva, la *posibilidad de la lógica*²⁵.

El primer término es un extrañamiento para la razón. Resulta de él un irreconocimiento de lo otro como *puro otro*. Este ser, que todavía se encuentra lejano a la tarea en que pretende involucrarle

²⁴ G.W.F. Hegel, t. I, 107.

²⁵ L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, 18.

el entendimiento. Ordenar tal caos inicial es una labor semejante a la de un demiurgo. Es necesario establecer conexiones lógicas. La razón conoce que trabajarán sobre el vacío. Este primer ser se encuentra aislado, sin noticia. Su modo de ser es tan abrupto como indómito a la mente. El primer paso a dar por el entendimiento frente a la separación es una negación, pues interesa establecer con él una inepción lógica. Es la primera posición del entendimiento. Debe dar el primer paso en forma de negación.

El elemento racional es una llamada a la totalidad de lo pensable. El entendimiento encuentra que puede operar desde él. Aislado, el puro elemento racional en soledad es desde sí mismo un enigma. Sólo resulta inteligible desde la última inteligibilidad del proceso. El puro elemento debe ser analizable como indeterminación de la determinación. Todo está listo para iniciar la carrera de la razón.

Desde este momento, puede atisbarse lo que piensa Hegel respecto de la operación generalizante en Polo, tratada en el capítulo anterior. Para éste, generalizar es ascender en busca de un *logos* común y en una pérdida para la realidad. De modo, que se puede entender el ascenso como un modo de proseguir que trae consigo una estimable pérdida. Dicha pérdida se convierte en ganancia en la otra línea racional. Ahora bien, Hegel no se siente encartado por haber recurrido a la contradicción como instrumento prosecutivo. El avance en contradicción supone el incremento de la lógica y el detrimento de la realidad exterior. Es el beneficio que renta su sistema, aunque sea a base de subsumir lo exterior. El motor de la contradicción es el principio de realidad fundante. No es de extrañar la inversión de planteamientos en lo tocante a la prosecución. Hegel piensa que la determinación es la índole de la prosecución. Por ello, el puro elemento racional que se halla en el comienzo es por necesidad indeterminado e indeterminable. Es decir, que sólo desde fuera se puede redimir de su esterilidad.

Así pues, el proceso en Hegel es puramente intelectual. El ser en el idealismo puro no es una región de la realidad; deja de ser un ámbito. En la medida en que método y tema son convertibles, iniciamos una andadura plenamente racional. Por eso, para Hegel no cabe la crítica del argumento ontológico, como si fuera culpable de un salto ontológico inexplicado. Hegel no quiere caer en las imprecisiones de San Anselmo a la hora de explicar ese

salto. Si lo exterior es la pura vaciedad o comienzo, la existencia no puede ser una posición. Su filosofía quiere venir a solventar el aludido problema del paso de realidad-pensada a realidad-real. No duda en aplicar la precisividad de su atención sobre este punto hasta llegar al final. El final de este camino puede llamarse *identidad total*.

El término final del proceso lleva a una totalidad sintética que depura la diferencia entre lo pensado y ella misma. La identidad no se encuentra establecida en los términos de un $A=B$, y ni siquiera en los de un $A=A$. Busca el *si misma* de su diferencia. La identidad no está repartida en los términos, ni tampoco en su agregación. La identidad es superior a todo ello, es un escalón más: *aufhebung*.

El comienzo es la pura exterioridad. En su inicio, el ser de la esencia es incomparecente. No hay indicio alguno de identidad. La pura desconexión que reina en ese vacío exterior implica que el entendimiento necesita tiempo para operar. Hegel entiende este levantamiento como un decurso; la dialéctica es un proceso que va a llevar su tiempo. El tiempo es de valor crucial para el proceso. Sin él, la razón no alcanzaría a negar la realidad. La negación es el movimiento del aislado, su conexión con el próximo momento. El tiempo existe para nosotros porque el presente es continuamente negado, dando paso al futuro y con el él, a la próxima oportunidad de la lógica.

En la esperanza de un paraíso de razón, la solución es cuestión de tiempo. El tiempo para Hegel es la necesidad impostergable de culminación. Oteando el horizonte desde la cúspide del tiempo, es posible evitar las cuestiones mediales. Se puede dejar de lado esa encrucijada de la razón que lleva a preguntar qué hay de real en tal esencia. Se puede incluso, dejar de lado la historia de la filosofía, que sólo son momentos de la razón. Hegel se siente personalmente responsable de la historia porque sabe que observa el despliegue desde su fin. El propio despliegue de la realidad tiene su enclave en el pensamiento. No hay más que un motor de pensamiento que, a modo de causa final, extiende su poder más allá de lo que nos parece estar separado. Quedarse en lo separado es estar aislados del mundo real de la dialéctica. Un concreto de esta confusión se verifica en el falso concepto, para Hegel, de *realidad exterior* o de lo que hasta ahora ha venido llamándose *realidad extramental*. Así

lo describe Polo: "Aquí importa señalar sólo que la admisión de la existencia empírica como ingrediente real extramental hace imposible el acceso al sentido hegeliano de la esencia"²⁶.

La razón comienza a germinar en el hombre a modo de un despertar. Por tanto, ya desde un inicio, no hay lugar para el diálogo con Leibniz o Wolff. Considerar lo exterior como real ha sido la perdición para la filosofía moderna. Es admirable la guarda de la distancia que en Hegel hay respecto de la tradición. El comienzo de su filosofía quiere ser *ya* la solución. Se dirige sin medianías al núcleo de la esencia, sin extensiones, sin posición empírica. Quiere a la esencia como lo que es: ser. No le parece procedente establecer el estado de la cuestión en términos dualistas o mecanicistas, como una esencia que, imperiosamente, requiriese el sello de la realidad. No es éste un punto de partida hegeliano.

La crítica del conocimiento del hombre, antes de tratar de la correspondencia extramental, debe conocer la esencia más profundamente. Si no, tal vez se podría inquirir si hemos logrado un conocimiento de la esencia tal como para saber si existe. Sólo a un conocimiento perfecto le podría ser dado conocer la existencia. Tan es así, que Hegel ve tras los intentos anteriores una seria ignorancia de lo que es la esencia. El núcleo de lo real, la matriz de la filosofía, no le ha sido dada a los analíticos. El filósofo, al contacto con lo nuclear, entiende la *necesidad* de establecer un sistema. Es pertinente una comprensión globalizante del universo que nos lleve por fin a conocer la esencia. No obstante, la filosofía de Hegel queda lejos de ser monolítica.

El sistema pretende recalcar en la esencia y resolver un problema histórico. Cabe un conocimiento pleno de la esencia y es posible no subyugarla a una existencia como pura posición de exterioridad. Para ello, se hace necesario rebasar definitivamente las trabas que son para la lógica las distinciones entre verdad y certeza²⁷. Semejantes dualismos prestan demora al proceso, puesto que en el reconocimiento definitivo del intelecto sobre sí, la constitución de la esencia pura será el remedio a la insuficiencia de la filosofía anterior. Sin duda, todo ello le ha procurado su fragmentación.

²⁶ L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsu, Pamplona, 1964, 206.

²⁷ L. Polo, *El acceso*, 212.

El proceso es completamente inteligible. Tan inteligible, que pone de manifiesto las debilidades del racionalismo anterior. Entender la esencia separada o en irreferencia real -en el sentido de realidad que baraja Hegel-, empobrece notablemente la constitución de la razón. Es necesario comprender globalmente la esencia, sin acceder a partes o a concreciones. No interesa el accidente en su versión clásica o moderna. La clave está en el *todo*, en pensar la realidad como un sistema. La pregunta que deja absortos a los racionalistas predecesores a Hegel es un sencillo problema metódico. Es decir, que la esencia se debe esclarecer en el seno de la totalidad, el sistema no es otro que el todo.

El despliegue de la dialéctica deja atrás la filosofía anterior. Hegel ha comprendido la necesidad de no hacer de la existencia un accidente de la esencia, punto en el que no le falta razón. La tradición moderna está desligitimada para hablar de una potencia de existencia como si la esencia fuera algo anterior al ser. Es la discusión del posible, que no es una cuestión metafísica desde la filosofía de Polo. Entendiendo este concepto como diferente de la potencia real. La evolución de la esencia necesita un espacio central en su sistema. El despliegue mismo de la esencia *genera* realidad, y por tanto, su propio valor metafísico. La dialéctica es la existencia para la esencia. O sea, que el desencadenamiento del proceso no es separable de ésta. Por eso la ha denominado *resultado*.

Desde esta perspectiva histórica, resulta sugerente que Hegel no recrimine a Platón la realidad de la que adolecen sus ideas, sino la insuficiencia de conexión²⁸ que les hace ser internamente inmóviles de cara al pensamiento. Es decir, que el entero planteamiento platónico sería una progresiva parálisis del proceso. Nótese cómo la noción de falsedad no es en Hegel una falta de posición real, sino más bien una detención. Detener la contradicción es suponer una realidad inmóvil, esto es, contradictoria.

“Suelo llamar al proceso hegeliano la carrera sin aliento”²⁹. La imposterabilidad de culminación se manifiesta en la

²⁸ L. Polo, *El acceso*, 212.

²⁹ L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico (5), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 94.

conveniencia de no detener el proceso. La detención en un momento dado de la dialéctica puede precipitar la desconexión de los términos, del objeto pensado. Un momento en el que no haya negación puede ser fatídico para la dialéctica. Iniciada, es la misma lógica quien vela por el cumplimiento de la negación, que debe luchar por imponerse perpetuamente sobre los términos. Ello dará lugar a su disgregación.

Lo precedente debe conjugarse con el hecho de que “el proceso dialéctico no tiene nada que ver con la idea de cambio”, y paralelamente, “momento en Hegel no significa instante”³⁰. El tiempo de Hegel es generado por la dialéctica. El tiempo transcurre en una especie de ritmo interior que marca el son de la dialéctica. La dialéctica no es sólo conexión, también es generación porque antes reinaba el vacío. El tiempo no es antes que el proceso. La dialéctica no conoce el cambio aristotélico porque es un proceso del entendimiento. No hay concretos -no debiera haberlos-, porque no hay en su serie detención. Momento no significa instante porque los instantes son fenómenos aislados, desconectados. Han perdido el orden que requieren en la serie. El ser está pensado como generador de lo que queda detrás del tiempo como pura exterioridad. En definitiva, se puede deducir que, desde la teoría del conocimiento de Polo, no estamos al nivel de los abstractos. El *lógos* busca que todo tenga su conexión. Empirismo y perplejidad son sinónimos en el sistema.

El resultado intelectual que aparece ha sido el final de una tarea de interiorización. El proceso no deviene *extra partes*, lo hace como una indagación en la misma dinámica de la inteligencia. El proceso es un paso de ese desvelamiento de los engranajes de la razón.

Para el realismo, la dialéctica de Hegel es una teoría del conocimiento extrapolada. La negación y la contradicción han sido tradicionalmente tratadas como propiedades *in intellectu*. Así, nada extraña que los elementos integrantes de esta teoría sean las mismas operaciones racionales. Sus resultados son susceptibles de análisis desde la gnoseología.

³⁰ L. Polo, *El acceso*, 218.

Esta dinámica tan peculiar implica que una esencia concreta, detenida “escapa tangencialmente del proceso”³¹. Detenerse es dejar de conectarse con el pensamiento, escapar del mundo de la lógica. El pensamiento conecta los objetos con la negación, los unifica en un proceso que lleva una determinada dirección. Es verdadero aquello que ha roto su aislamiento; falso, lo que ha sido detenido. De esta forma, cabe indicar que el conocimiento supone:

1. Una estructura escalonada de operaciones. Cada operación, cada momento, es superior al anterior e inferior al siguiente (el término no es el último momento). Es un claro precedente del método wittgensteniano de «tirar la escalera», porque el proceso no puede dejar *nada* atrás. Todo debe ser asumido. Es decir, que el futuro borra todo sentido del pasado que no mire a la culminación.

2. Que sólo es cumplidamente cierto el resultado. Los momentos, las detenciones, no tienen un valor propio. No tienen otra solución que ser considerados provisorios. El análisis de los momentos remite perentoriamente a su prosecución; cada tangente, a su curva. Su falsedad es directamente proporcional al inacabamiento de la verdad. Tanto más cierto es el conocimiento cuanto más se aproxima a la identidad, donde, al no existir las dualidades, todo es necesariamente verdadero. El proceso, plenamente autorreferencial, encuentra que no hay en él extrañamientos, disonancias, y por ello tampoco, flecos hacia una eventual prosecución.

2. El principio de contradicción.

El sendero que conduce a la identidad nace en el pensamiento y descansa en él. Por eso, no es la identidad de Hegel algo que se pueda denominar “identidad humana” de suyo, y que, como tal, asuma un papel director del universo. No es así, porque el sistema de Hegel conjuga el resultado en la tercera persona *singular*. Es un resultado, un único éxito. La pregunta por la identidad de la identidad es absurda, pues la mismidad de los entes cae bajo el campo del principio de contradicción. La identidad ya no es

³¹ L. Polo, *El acceso*, 223.

indicable como determinación. Es necesario desechar de nuestra mente todo vestigio de una identidad igual a sí misma y también, de toda identidad que en el fondo se resuelva en una mismidad. “Paralelamente, para Hegel, una esencia es “más” idéntica con su contradictorio que consigo misma, puesto que su mismidad no es la identidad del ser, sino pura falsedad y la contradicción viene a superarla”³². El principio de identidad de cualquier esencia es su contradicción.

La identidad, como antes se ha anunciado, es un principio final. No es un concreto, no es un ente ni viene a caer en el ámbito de los entes. La identidad llama al proceso -no a lo seres- a ser culminativamente. El fin no es por ello una detención, sino el estatuto puramente racional de la vuelta de la razón sobre sí. El final quiere ser la pura comprensión de lo intelectual desde lo intelectual, la pura reflexividad.

Que todo ello sea posible desde una óptica realista, carece ahora de interés. Hegel se ve en condiciones de postular que, desde el final del proceso, la dualidad que comporta toda consideración objetiva del conocimiento desaparece. Cuando el motor de la contradicción ha sabido resolver sus diferencias hay en el resultado conocer sin conocido y conocido sin conocer. Ese es el estatuto unitario del saber, la resolución del viejo problema crítico. De este modo, si ya no tiene sentido establecer la distinción -en el seno de la identidad- de conocer y conocido, tampoco lo tiene la pregunta por su antecendencia, es decir, por la persona. El yo en la identidad ha quedado plenamente incorporado a su conocimiento. Así, en la otra cara de la moneda, el idealismo también debe verse desde la subsunción cognoscitiva a la que se ve trasplantado el sujeto. Es decir, que lo que el hombre piense sobre sí desde la identidad asume su propia *identidad*. Hablar de identidad humana significa estar aún sujetos al principio de contradicción, o bien, que la mismidad de tal modo pensada es más semejante a su contrario.

La vigencia del principio de contradicción se prolonga hasta la identidad *exclusive*. “Lo negativo es, por ende, la completa oposición, que como oposición se funda en sí; es la diferencia absoluta, que *no se refiere a otro*; excluye de sí, como oposición,

³² L. Polo, *El acceso*, 225.

la identidad”³³. La vigencia de la identidad es exclusiva de suyo. Por eso, ambos principios guardan consecutivamente el camino hacia la identidad. El de contradicción, es motor de la dialéctica en tanto que se halla de continuo negando las diferencias que nuestro entendimiento anhela para llegar a su culminación. La identidad recoge esas aspiraciones y las unifica cuando ha desechado todo sesgo de contradicción. El entendimiento necesita retornar a sí y no dejar de unificarse con lo negativo.

En contraposición a la óptica de Polo, la *dynamis* contradictoria no da lugar a prioridades reales. El criterio de realidad sería, en todo caso, la posterioridad. La admisión del principio de contradicción en Hegel comporta por necesidad la inidentidad de la realidad extramental. Por consiguiente, si lo exterior es inidéntico, el mundo es un juego de desestabilización en favor del imperio de la razón. Lo fundamental del proceso es el término, que en un sentido fontanal llama a juicio a la inidentidad. Por eso, el proceso consiste en una negación de lo particular, pues lo universal en su esencia es -según Hegel- una oposición a lo particular. El camino se fragua en una singular pugna entre lo intramental y lo extramental. La teoría del conocimiento es ontología en Hegel.

El principio de contradicción encubre la falsedad que provoca el devenir del proceso. Paradójicamente, el conocimiento obtenido por vía de contradicción resulta falso. Es patente que la negación de ese conocimiento exterior a la identidad es más verdadera que el momento predecesor. El conocimiento, lejos de ser descrito en los términos de la *práxis* aristotélica, debe ser entendido como *kínesis*, actividad productiva. No cabe una compatibilidad con el momento anterior: si es posterior, se ha concluido una etapa. Todo ello es un acercamiento a la verdad³⁴.

³³ G.W.F. Hegel, t. II, 68.

³⁴ La institución de la identidad no sería para Aristóteles un proceso cognoscitivo como tal -*práxis teleía*-, sino una acción transitiva, kinética. Cuando se ve, se tiene lo visto; cuando se edifica, no se tiene lo edificado. La visión de Hegel se acerca más al estatuto de la *entelécheia* que al de la *enérgeia*. Para Polo, Aristóteles asimiló también la *enérgeia* a un saber constitutivo. Lo hace precisamente al tratar del Primer Motor, que no puede ser entendido en categorías sustantivas. De lo contrario, no tendríamos otro remedio que calificarlo como “sujeto”. “Sujeto” como tal implica la recepción de categorías. El Dios de los cristianos no puede estar *sujeto* a nada. En Aristóteles es distinto;

Si la verdad es lo más alto, no lo es bajo el ámbito de la contradicción (si no, la identidad sería un mero opuesto a la contradicción). La *aufhebung* es la inclusión en un nuevo orden jamás visto, jamás intuido, porque verlo comporta la clausura definitiva del conocimiento. La culminación es a todas luces desbordante. En la teoría del conocimiento de Polo tal pretensión sería limitativa del conocimiento, cuya sucesión cognoscitiva es infinita. Ello supone la conculcación del axioma C. Este axioma establece que no hay un último objeto de conocimiento para la inteligencia.

Por tanto, el establecimiento supremo de la verdad puede hacer destacar las siguientes consideraciones:

1. Que todo conocimiento mediático es falso.
2. El proceso es una mediación, un recorrido.
3. Recorrer el camino es una actividad kinética.
4. Que la negación carece de valor cognoscitivo.
5. En definitiva, y desde la sensibilidad en adelante, todo lo *no-identico* (nótese la impropiedad de este término para Hegel) es enteramente redundante en el hombre.

La ganancia definitiva de la identidad es un lastre demasiado pesado para el conocimiento. La sucesión tesis-antítesis es de gran esfuerzo para la dialéctica. Éste, se siente obligado a tornar productiva toda su actividad para hacer de ese último esfuerzo un paraíso de razón, tan esclarecedor, que quede resuelta la ignorancia del hombre. El curso de la historia tendría en él su final, pues incluso el tiempo viene a caer bajo el principio de contradicción. La contradicción es generadora de realidad. Toda sucesión es indicativa de que la verdadera superación está aún por venir.

De hecho, “si nos preguntamos qué significación tiene para el ser mismo definirlo como ser de la esencia, habrá que contestar que representa, hasta el final, una ausencia de sí”³⁵, cuando “estar ausente de sí no es ausentarse, sino, radicalmente, ser ajeno a toda cuestión de sí mismo planteada según el patrón de la mismidad

pero no puede ser causa final del universo porque como causa, el Inmóvil sería un ser enteléquico, entraría en relación causal-física con el universo. En ese caso, estaría sujeto al universo. De cualquier forma, debe reconocerse que la cuestión es ambigua, pues no hay en el Estagirita una noción elaborada de Dios.

³⁵ L. Polo, *El acceso*, 226.

entitativa”³⁶. Por tanto, el ser que parece guardar la esencia es perentorio, pues el mismo principio de negación le impide cualquier reiteración sobre sí, que es necesaria para constituir una mismidad. Las esencias se disuelven cuando son detenidas por carecer de fundamento. Por eso, su mejor fortuna consiste en ser susceptibles de negación.

Como la inteligencia es una facultad de estatuto superior, pronto se entiende que el camino que toma el entendimiento no es de interés cognoscitivo. La inteligencia busca ansiadamente su propio fundamento ontológico. Ahora la carrera no quiere sosiego. Identidad o muerte. La detención es la muerte del entendimiento. El detenimiento le haría sopesar la indigencia de su condición. Es imprescindible superar la limitación desde la limitación. Así, no se entiende el proceso en Hegel a menos que la identidad se piense como final, porque lo limitado no se solventa a base de limitación. La causa final ejercer su absorción sobre el proceso. Por lo que queda claro que ya no se trata de un despliegue autoconstitutivo, sino que existe una clase de *pre-identidad* que explica el porqué de este necesario trayecto³⁷.

La filosofía de Hegel pretende pugnar contra una presencia mental -en el sentido en que se ha tratado en el capítulo anterior- *ya constituida*. La presencia comporta detención, atención sobre el objeto. El proceso genera movilidad, lucha contra la mismidad. No es que la mismidad sea defectuosa, sino que no se corresponde con el ocurrir contradictorio de la dialéctica. La única presencia es la identidad.

³⁶ L. Polo, *El acceso*, 227.

³⁷ Resulta problemático que el entendimiento se ocupe de necesidades tan básicas como de su propia sustentación. Postular la inidentidad del entendimiento y salvar su limitación *a posteriori* no explica el salto a lo superior. Si lo superior es verdaderamente tal, debe ser no sólo factor *desencadenante*, sino también *fundante*. Un absoluto que quiere jugar como pura novedad desde un final feliz no puede dejar de preguntarse cómo ser autoconstituyente implica la falsedad -la negación metódica de su mismidad- de cada uno de sus momentos anteriores. Es decir, hasta la identidad, la conciencia no es todo lo perfecta que pudiera ser, sencillamente porque no si no hay superación, no hay un conocimiento de sí. No cabe otro remedio que sostener la *inconsciencia* del proceso.

El denominado “ser-ahí” es la existencia, “la consideración del devenir como todo”³⁸. Pero esta detención, que reúne notas distintivas de la presencia, es una imperfección relativa para la inteligencia. El devenir no es lo “plenamente pensable”³⁹, un lastre para la dialéctica. “Ser-ahí *expresa* la no identidad del pensar, pensado como devenir, con el pensar”⁴⁰. Se interpreta como un no haber alcanzado la meta, aún queda un buen trecho hasta el final de la razón. Las detenciones de la inteligencia son bosquejos de la última recapitulación; la falsedad del pensamiento consiste en provocar su propia detención. Este puede ser el caso de preguntas tales como interrogar al pensamiento acerca de la verdad de lo andado, si puede haber otra dialéctica, etc. La dubitación no es un elemento integrante en esta andadura. La inteligencia está sometida a la búsqueda de su propio fundamento. Ella está incapacitada para ejercer su cometido libremente si no es bajo una identidad lograda⁴¹.

“*La segunda negación es el pensar restablecido* en su fuerza, instaurado así como positividad válida. A esto lo llama Hegel *Etwas*”⁴². *Etwas* es la prosecución intelectual en vista de la infecundidad de su detención. Polo también denomina a la primera detención “amenaza de dispersión”⁴³. La plurificación de detenciones sobre el ser-ahí puede desestabilizar la unidad del proceso. El entendimiento se ve obligado a deshacer el nudo provocado por el deseo intelectual de obtener un éxito prematuro. Compensada, la noción es restrictiva respecto de la totalidad, pues todavía resta al proceso su culminación. En esa medida, la prosecución que sigue siendo necesaria es dialéctica. La segunda negación es evidencia. Volver a caminar torna la compensación a

³⁸ L. Polo, *El acceso*, 232.

³⁹ L. Polo, *El acceso*, 232.

⁴⁰ L. Polo, *El acceso*, 232 (la cursiva procede del original).

⁴¹ Como Spinoza, para Hegel la libertad es el conocimiento de la necesidad. La necesidad es impostergable hasta el final. Así, desde esta investigación parece que la libertad desde la identidad es una noción negativa: a falta de necesidad, libertad. La ascensión obligada del entendimiento hace que no haya sujeto individual sino como detención. Como la libertad tiene que ver con lo personal, ser libre no se entiende sin los demás. En la identidad final no hay espacios que no cubra la unidad. La pregunta por la libertad carece de sentido en Hegel.

⁴² L. Polo, *El acceso*, 234 (las cursivas proceden del original).

⁴³ L. Polo, *El acceso*, 234.

su verdadero estatuto: una postergación. Tenía que suceder así, pues el entendimiento siente su propia precariedad. Empezar el camino no es una opción para la inteligencia. La noción de evidencia que se está tratando está lejos de ser imperiosidad cognitiva, es una noción *ontológica* (le va su ser en ello).

La determinación negativa del ser-ahí es para Hegel la latencia del pensamiento, un puro no salir de sí. Ante este programa, Polo ve problemático que la inmediación dependa de la mediación irreductiblemente. La negación sobre el objeto no tiene así ninguna antecedencia, de modo que la novedad se encierra en el ámbito de la razón de tal modo que “el objeto no tenga un valor de anterioridad no sólo distinto, sino *irreductible* a la supuesta principalidad de la razón”⁴⁴. Pero así resulta indescifrable el estatuto del objeto si la negatividad está reclusa en la latencia misma del pensamiento. No queda bien explicado el sentido general del pensamiento si no se aborda el modo como la negatividad no es ínsita al sujeto o cómo el pensamiento puede absorber de tal manera al objeto. Porque, en ese caso, ¿qué añade una segunda negación al proceso?

Etwas es el ser-ahí para la razón. Por ser negación de negación, *Etwas* es simplemente inidéntico, contradictorio. La negación aporta un factor desestabilizador. El objetivo es prevenir toda detención. *Etwas* se constituye no siendo, impensado. Su propio estatuto es el de la negación. No hay esencia para *Etwas* porque lo más característico del proceso es que no lo hay, que se niega según su continuidad -sin pensar en una negación intermitente- a cualquier asentamiento. Así puede verse el sentido de esta segunda negación. Hegel busca evitar la hegemonía de la negación. Estando por encima, la negación sería como una idea suprema del proceso. Este se vería tentado de ceder ante la *totalidad* de lo pensable que se habría plgado a la negatividad.

Etwas fue pensado para no volver a la situación de aislamiento inicial en la que ser, nada y todo carecen de interés (desde sí). Esta es la medida por la que *Etwas* no puede pensar en sí mismo. Detenerse sobre sí es la retracción de la primera negación, que como imposible, da paso a una prosecución contradictoria empezando por el sí mismo. *Etwas* es un principio que mira para

⁴⁴ L. Polo, *El acceso*, 236.

los demás porque su mismo ser es contradictorio. Hace presa del objeto en cuanto que su sí mismo es su propia incontinencia. El principio no *necesita* ser universal, no precisa extenderse. “Ser por respecto de sí y ser para el otro constituyen “determinaciones de... *Etwas*” (I, pág. 107)⁴⁵.

También se puede atisbar la noción de *Etwas* en la negación del principio de no-contradicción. Ser-ahí significa que se es y no se es al mismo tiempo y en el mismo sentido. Con lo cual, la negación es y no es un principio negativo. Para Hegel, más que caer en una contradicción intelectual, se salva el carácter puramente dinámico del proceso. Con esa prohibición de detención para *Etwas* asistimos al intento de evitar la instauración de una identidad provisoria.

No es una sorpresa que el ser-ahí quede configurado en el ámbito de una historia racional de la negación. Es negación de la contradicción porque el principio no tiene otro afán que aplicarse a sí mismo. El único sí mismo es el de la negación, y el único sí mismo ulterior de la negación es el pensamiento. La negación es la latencia del pensamiento. “El límite de *Etwas* no es más que su ser (I, pág 114)⁴⁶.

Para entender de este continuo vaivén se debe señalar que la negación reposa en el seno mismo de *Etwas*. Esto comporta que hay dos *Etwas* y no hay dos, ya que *Etwas* es a la vez la percepción del propio límite, la clara visión de una inidentidad intrínseca. Es el no-ser inherente a todo *Etwas* lo que puede unificarlos. De manera, que el límite de *Etwas* no es más que su propio ser. Su ser es para sí una perpetua limitación. Es un profundo juego de lo infinito en lo finito. En definitiva, la negación es limitación para *Etwas* y por tanto, necesita alimentarse de sí mismo para provocar la continua tracción del ser.

En referencia a la no-contradicción, el ser de *Etwas* es posible por el no-ser sí mismo. Su propia incomparecencia justifica su latencia. Es el juego inestable entre el ser y el no-ser susceptibles una y otra vez de contradicción. Hegel cree que el desarrollo del ser-ahí está justificado por la propia posición de *Etwas* sobre sí: ésa es su más alta consecución.

⁴⁵ L. Polo, *El acceso*, 238. Polo recoge la cita de Hegel sobre el propio texto.

⁴⁶ L. Polo, *El acceso*, 241.

En una consecutividad de operaciones generalizantes, *Etwas* vendría a ser la imposibilidad de obtener la unificación de todos los seres sobre la negación por la propia inaplicación de la negación sobre sí misma. *Etwas* es así unificación -como se dijo más arriba-, y no lo es en el mismo sentido. Unificar para *Etwas* no es conglomerar o detener, no es sacar una propiedad común, es entender el sentido ontológico de la negatividad, que en la filosofía clásica no existe (en todo caso podría ser la privación, pero no es el puro “no” intelectual). Unificar es negar; unificarse a sí mismo -porque el ser está cercado por la negación como concepto real- es negar la propia negatividad de puertas adentro. La aplicación de la negación nos está acercando a un absoluto intelectual. Quizá se pueda recordar que, salvando las distancias, anteriormente se había llegado a Dios por la negación de las limitaciones creaturales.

Hegel incluso trae el infinito a la negación, sin un más allá. La negación es la completitud de lo finito, lo que hace posible un ulterior concepto de todo. Negar la negatividad latente al pensamiento es pensar lo ya pensado, pero desde una óptica radical, la propia condición pensable de la negatividad. El triunfo sobre la limitación es de una evidencia superior. El nuevo elemento que comienza a entrar en este juego de limitaciones es el infinito. Infinito y negación son enteramente recíprocos, porque el infinito es la negación de la finitud y la carencia de determinación. Nace a causa del peligro que representa para la determinación el hacer un todo-global de la dialéctica en un momento *concreto*. La infinitud es un implícito del pensamiento que sólo la negatividad puede destapar.

Así, el uso de la negación no es más que un ejercicio de conciencia. Pero, como su poder unificador no es absoluto, este ejercicio no genera identidad. El propio estatuto superior de la negación sobre sí misma implica el retorno de un viejo conocido, el de la dualidad. Si lo infinito viene a clarificar lo finito, el estatuto de la presencia mental permanece invariado. Porque la nueva pregunta en ascenso es de dónde surge el poder clarificante de lo infinito. O bien, qué es la negatividad fuera de su carácter aplicativo.

Unificado con el finito, el valor del infinito es claro: “un infinito al lado del finito es un infinito finito”⁴⁷. Con lo cual, el ser-infinito queda extrañado de su propio carácter y se hace aún más ininteligible desde una perspectiva ontológica. Pues ¿cómo puede existir la finitud en el seno de la infinitud? Si lo infinito es entendido como un nuevo orden ontológico, no se comprende cómo puede ser un género real que asuma las particularidades de la limitación como un modo de ser propio. El ser-ahí inmediato se recoge en infinitud para unificar toda la limitación en el uso de la negación. Ahora bien, tal aserto proyecta al infinito en un cajón de sastre que se encuentra unido a los no-ser respectivos de cada *Etwas*.

El valor unificante hace de la inestabilidad la clave de este amago de superación. Continúa en marcha el proceso. La unidad no es estable precisamente por ser opuesta. Es lo que cabía esperar cuando la pieza clave del conocimiento es la negación. Negar es oponer, y unificar a todos los *Etwas* por su propia finitud incluye el riesgo de olvidar que esta unidad es dual, la del ser-ahí y la de su no-ser en un mismo tiempo. *Etwas* es contradicción; la pretendida unidad de opuestos echa en falta una más firme identidad.

La unidad debilitada del ser ahí⁴⁸ pasa a ser reforzada en la consideración de lo que Hegel denomina el *ser-para-sí*. Puesto que *Etwas* como contradicción es inestabilidad, el ser-para-sí es infinito porque son infinitas las relaciones de completitud que son requeridas para encontrar la unidad. Polo describe esta situación como un “llegar a sí”, que manifiesta con claridad la perpetua lucha del ser para lograr su propio ser sí mismo⁴⁹. El ser-ahí asiste continuamente a su fundación, pues el ser para otro se halla enclavado en su origen. Depender de otro para ser sí mismo es una maltrecha situación para el Uno. Este es el motivo por el que Hegel quiere reducir lo inmediato mediante esta noción. Así, Uno será sólo uno. En definitiva, el ser que es sí mismo viene a

⁴⁷ L. Polo, *El acceso*, 245.

⁴⁸ “el Uno no es pensado todavía, pues, en el fondo, el Uno es la realización del ser para sí en cuanto que contracción a sí y no a la exterioridad del ahí” (L. Polo, *El acceso*, 251).

⁴⁹ “El ser-para-sí es el comportamiento polémico, negativo contra el otro que limita; y por medio de esta negación de él es el ser-reflejado-dentro-de-sí” (G.W.F. Hegel, t. I, 202).

acentuar el valor unitivo de la negación: “el ser determinado es a la vez un momento del ser-para-sí, pues éste contiene de todos modos también el ser afectado por la negación”⁵⁰.

El Uno resulta de un progresivo acceso a la negación. Pero en otras ocasiones, los intentos de atisbar la negación han recaído sobre la inidentidad del objeto de consideración. El intento de conocer el mismo carácter negativo de la razón precipita la disolución de su objeto. Ese es el motivo del que el Uno sea, en el fondo, una clara inidentidad. El adjetivo más cercano que encuentra su pensador es *vacío*. El concepto de nada intelectual es la pura irrelación externa que eleva al Uno a una nuda perplejidad. Ya está cumplida la diferencia respecto de la determinación, el ser meramente consigo de la unidad.

Ahora bien, en su análisis, el Uno en relación con la mediación del pensamiento genera la multiplicidad. Este Uno se convierte en múltiple con la puesta en escena del implícito del pensamiento: la negación racional. La negación vuelve a diseminar la unidad. Poner el uno sobre la exterioridad desata una pugna por vaciarse de sí mismo que Hegel denomina *repulsión*⁵¹. La unidad-una comienza a contrastar con la unidad-múltiple. La dispersión de los unos se vuelve insostenible para la dialéctica. La negación ha sembrado la exterioridad sobre la perfección. De esta manera se suscita otra vez el problema de la integración de los unos. La solicitud es aún más acuciante por cuanto que en cada uno de ellos encontramos el ser-ahí, ya distante, carente de las conexiones que un día le granjearon el ponerse en camino hacia la identidad.

Sin embargo, esta dispersión que parece querer apagar la lógica, viene siendo ya asidua. Hay un lógos interno a la dialéctica que siempre mira a la siguiente ascensión. Aunque a veces salga derrotado, conoce sus posibilidades y sabe que una antítesis abre siempre el camino de una síntesis superior.

Gracias al sesgo de la negatividad, la relación de los unos se caracteriza por la exclusividad. Cada uno comienza a ser negativo desde sí. Es la denominada *atracción*, según la cual “no se frustra el intento de llegar al uno”⁵². De este modo, la unidad se recupera

⁵⁰ G.W.F Hegel, t. I, 203.

⁵¹ L. Polo, *El acceso*, 256.

⁵² L. Polo, *El acceso*, 257.

sobre la impronta dejada por la razón. El nuevo Uno recoge las esperanzas de la multiplicidad para ser otra vez indiviso. Hegel entiende que la inseparabilidad de repulsión y atracción no hace más que unificar a los unos. Pero en definitiva, el uno vuelve a encarnar el devenir como indeterminación que rompe el aislamiento. La relación de los múltiples los indefine. De este modo, el surgimiento de la unidad no es más que su propia remisión y en conclusión, el juego continuo de la dialéctica. Uno y múltiple firman otra vez su propia reconciliación.

Por supuesto, todo lo precedente se ha desarrollado en el estadio de lo cualitativo. Lo indeterminado no puede ser cuantitativo. Los unos de la dispersión no son susceptibles de medida. El valor cuántico es incipiente en la inmediatez, en la detención de la dialéctica. Calcular es estratificar, considerar las magnitudes finitas como definitivas y establecer una aproximación de la limitación en un futuro. Es decir, intentar sopesar los posteriores desarrollos de la dialéctica. Para Hegel la ciencia es fruto de la exterioridad, desarrollo incapaz de atisbar los inherentes recovecos que componen la dialéctica.

La negación ha sido en Hegel una seria apuesta por la existencia de las ya conocidas ideas generales. Queda por ver cuál será el camino que falta para superar definitivamente la autolimitación inestable de la dialéctica.

3. La necesidad de conciencia.

El proceso, cansado ya de ser perpetuamente diseminado, se dispone a afrontar el tramo que le llevará a su culminación. El fin que espera a la dialéctica es el estatuto de la identidad, el aquietamiento. No por una compensación o equilibrio de contrarios que genere la negación, sino en virtud de la unificación que es más teoría del conocimiento que ontología, o más bien, las dos a la vez: la plena reconciliación de objeto y sujeto.

Hasta el momento, el sujeto había sido reconocido como la latencia del pensamiento. La negación, que parecía su brazo, aparecía y desaparecía, volviendo a levantar o a derruir la unidad. Sin embargo, la superación final ha abandonado la lucha. El

sujeto, latente, y el objeto, con autonomía propia -como el proceso ha demostrado-, se unen en una consecución tan lograda que el pensar no se separa en absoluto del ser. Conocer el sí mismo es lograrse, ser idéntico. La propia inseidad de la identidad significa la plena autoconciencia.

El estatuto del objeto permanece invariado. Tan así, que acaba por asimilarse a la estructura del sujeto. De modo, que el objeto unificado cristaliza para Hegel en una unidad perfecta. La índole de la conciencia no ha dejado nada atrás, ha sabido recoger el proceso en el objeto para luego superarlo en un sistema completo y estable. Toda forma de determinación e indeterminación ha cuajado en una firme expansión del ser. El conocimiento ya no es distinto del ser. La latente negatividad del pensamiento ha sabido transformarse -no adecuarse, pues no hay aquí adecuación- para acrisolar el modo de ser del objeto. No era prudente, por ello, identificar pensamiento y negación. Ocurre en definitiva que la razón acaba de ser auto-superada.

Por tanto, conocer en autoconciencia es conocer la esencia. La esencia comporta fundación de identidad. La conciencia se funda en su propio conocimiento; si dejara de pensarse, ya no sería autoconciencia. La autopensabilidad es un mecanismo que, como circunferencia en movimiento, genera su propia estabilidad. La conciencia no es una opción del sistema, es su ser. Como buen moderno, la esencia para Hegel es antes que la existencia en sentido cognitivo, pero vive unificada con ella en sentido ontológico como el objeto forma parte de la estructura del sujeto. Además, acontece en la forma de una asimilación, puesto que no hay duda de que el sujeto es superior al objeto, de que la razón ha ido dirigiendo el timón de la dialéctica. Por consiguiente, el objeto ha sido revestido con la dignidad del pensamiento. Lo cual, hace dudar a Polo de la pensabilidad que como tal, pueda tener el objeto, porque la estructura que conforma su asimilación se distingue necesariamente de su contenido. Sería la constitución de una *entelécheia* paralela a una pretendida *energeia* total que exige ser el centro de atención.

Polo lo formula con otras palabras: “¿No convendría dirigir la atención a *aquello* que en el objeto hace que se le requiera como condición de estructura de identidad y que siendo previo -como condición- a la identidad misma, no puede decirse pensado como

puesto?"⁵³. Resulta difícil entender cómo puede articularse una identidad estructurada, compuesta, y resolver sus diferencias en el conocimiento del ser. Quizá haya incluso que proyectar la duda más allá, planteando si es a fin de cuentas la dualidad sujeto-objeto la que impide una identidad suprema.

La totalidad de *lo anterior* a la conclusión del proceso, en contraposición a la pura identidad, es inidentidad. Tal carácter ha sido ya puesto de relieve en la negación simultánea del principio de no-contradicción. La negación sobre la realidad pensada es el movimiento. Lo real deviene hacia su plenitud en el encuentro de sí mismo. No es un retorno a uno de los términos opuestos (A frente a no-A), un detenimiento, es el propio encuentro que sorprende a la razón, el hallazgo de sí mismo.

En definitiva, el último acontecimiento de la dialéctica es la aparición del sujeto. A y no-A no eran más que términos en que acontecía caprichosamente la negación. Ahora es el sujeto latente quien se adueña de la dinámica. La dialéctica sirve de espejo a la subjetividad para llegar a constituirse. Pero, como era de prever, tal constitución no se produce en el campo de la exterioridad. Al ser asumida en estructura interna al mismo pensamiento, el objeto pasa sorprendentemente a ser sí mismo. Es la síntesis final entre finito e infinito, donde objeto *es* sujeto y sujeto, objeto.

La identificación entre sujeto y objeto es total. No es que A como distinta de B se unifique con B, sino que B unificada con A ya no es B, sino A. La identidad es $A=A$, porque la más mínima desviación atencional precipitaría el retroceso de identidad a contradicción. Está en juego la definitiva constitución de la dialéctica. La identidad no es sólo la esencia del proceso, sino la esencia del pensamiento y de la realidad. Identidad es convergencia, punto central, referencia de un movimiento centrípeto. Es evidente por eso, que todo lo anterior ha caído bajo el ámbito de la inidentidad. Todo lo prosecutivo es escalera hacia el fin que queda sustentado por él. El objeto ha sido recuperado de la dialéctica y la identidad es de tal fuerza que debe sostener incluso a la contradicción, porque ella es en función de la identidad.

⁵³ L. Polo, *El acceso*, 273.

Podemos estar seguros de la veracidad del proceso cuando el objeto converge en identidad. Aislado, no es sí mismo; en identidad se plenifica. Cada una de las piezas de Hegel es inexistente fuera del sistema⁵⁴. El objeto está preparado para la plenitud, pues la clave de la identidad es sí mismo. El objeto es inmediación de transparencia no-dual, porque sí mismo no es dos, sino uno. Constituirse en unidad comporta olvidarse de los procesos, de las unificaciones articulantes y de los retrasos.

En último extremo, la identidad es para su autor una idea superior en el orden de las ideas generales de Polo. Si el término del proceso es cumbre unificativa de diferencias al tiempo que superación, la idea máximamente general es explicativa de las inferiores, dejadas atrás. Esta idea no procede de la suma de las inferiores, sino de su resultado: “como al mismo tiempo lo absoluto contiene toda diferencia y determinación de forma en general, o bien, como es él mismo forma y reflexión absolutas, la *diversidad del contenido* tiene que presentarse también en él”⁵⁵. Así, la identidad en Hegel es máximamente general, pero también, plenamente vacía. El acuerdo se alcanza en pro de un nuevo objeto con menos sentido real y más lógica. Nadie está en condiciones de señalar en qué se cifra ese *summum*: no es Dios, ni un superhombre... Perplejidad. Porque no es que no tengamos nombre para designarlo, sino que carecemos de realidades adecuadas a este sistema precisamente porque la razón es superadora de ese estatuto primitivo del hombre que toma lo real como trascendental.

Lo expuesto, queda en atención a la identidad del sujeto. En otro orden, dirigir la atención sobre el objeto puede sembrar aporías en la culminación. Puede que para Hegel la pregunta no sea pertinente, porque objeto conocido en identidad *es* sí mismo. Ahora bien, la cuestión suscitada entonces es la siguiente: ¿qué es el objeto conocido? Ya que, si es sí mismo, ya no puede ser objeto. En este sentido, el objeto sólo puede ser objeto-de-atención. Pero, ¿no es el objeto más que una transparencia de sí?; ¿no será tan sólo un pretexto de conocimiento? La estructura de conocimiento en

⁵⁴ Por este motivo no tiene sentido hablar de individualidad humana fuera del sistema. Las piezas se ordenan al fin. El fin es superior a los momentos, y un individuo es un momento.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, t. II, 191.

identidad debiera hacer saltar esa dualidad. Parece que Hegel pretende superar el extrañamiento de lo que viene de fuera con su asimilación a la estructura subjetiva de conocimiento. El objeto queda asimilado en Hegel como estructura. Esto permite la identidad del objeto. También parece, que si resulta imposible establecer una identidad con lo que es exterior, podemos arreglar una solución interior que haga pertenecer desde siempre el objeto al sujeto. Es decir, que la relación no es de igual a igual, porque el sujeto *posee* el objeto-de-atención. No obstante, la siguiente pregunta consigue paralizar este artificio: ¿cuál es entonces *su* contenido?, ¿cuál es la novedad del objeto?

Esta respuesta ha quedado ya respondida al tratar de ver qué pueda ser el resultado. El sujeto, al reclamar su pleno acabamiento se reclama a sí mismo. Si el objeto-de-atención tuviera contenido, la unidad estaría articulada y la identidad sería precaria. Pero si no lo tiene, ¿para qué lo exterior? En último extremo, el sujeto está necesitando de la nada. La solución después de tantas vueltas sobre el sistema es una tautología. Hegel lleva sobre sí el problema de limitación que circunscribe su propia identidad. El ser sí mismo de lo idéntico es estructuralmente necesitante. El objeto vacío es condición de necesidad. Examinado, el objeto carece de interés. Es una pura indeterminación y no se entiende cómo muestra la identidad. La identidad, como es sabido, es diferencia de la diferencia. Con lo cual, establecemos que la diferencia se viene a destacar en la indiferencia, y el análisis de lo indeterminado viene a ser lo determinado. Como interesa a Hegel, el objeto no es nada de sí mismo, es sujeto. Se ha prestado a la estructura de conocimiento un interés mayor que al objeto-de-atención.

Claro que bien puede aducirse que la búsqueda de un qué para la identidad o para el objeto es tan sólo la excusa de un planteamiento realista. Hegel está en condiciones de señalar que lo que para los realistas es la verdad en él se llama comienzo. Es decir, que Hegel es realista en el comienzo y sólo pretende describir la traducción de la realidad a pensamiento, que *no es un decurso real*. El tránsito es de la razón, de la negatividad. Oponer objeciones *reales* es estar ausente de los términos de la cuestión, dialogar con herramientas que han quedado anticuadas. Las objeciones realistas no están para Hegel a la altura del sistema. Preguntar por qué, cuál, quién o quienes tan sólo procura el

descenso de la dialéctica al estado de primitivo aislamiento. Es forzar la salida hacia lo exterior, al comienzo.

La crítica válida es hacer ver a Hegel que la filosofía no conduce una estridente perplejidad. La filosofía es un *saber*, la amplitud del final que presenta no puede estar vacía. Tiene que haber un final al que tenga acceso la razón.

“La identidad hegeliana es sumamente anómala. El carácter dual de la identidad está pensado mediante una distinción entre génesis y contemplación. Dicha distinción implica un mutuo necesitarse y por lo tanto una incapacidad recíproca. La génesis es incapaz de contemplación; la contemplación, incapaz de génesis”⁵⁶. Sujeto y objeto son recíprocamente *unos*. La constitución de la unidad del sujeto pasa por el objeto y viceversa. Pero la introducción de semejante dualidad pone finalmente entre paréntesis la fertilidad del largo camino emprendido por la dialéctica. En el final del proceso, el objeto se vuelve súbitamente yermo. Ahora cae en la cuenta de que ha sido conducido como a través del desierto por una mano invisible. El *lógos* ínsito a la dialéctica es una pura necesidad de constitución vacía.

La contemplación es incorporada a la estructura genética. La génesis está elevada a objeto. Ella es objeto-de-atención cuando la contemplación es originaria. Ser es objeto y objeto es ser. De modo, que este resultado del proceso se cifra en una reciprocidad mutua. A es igual a B si y sólo si A converge sobre B y B lo hace sobre A. La identidad es más que constitución, más que contemplación: superación. El triunfo de la lógica sobre el mundo es la conciliación de ser y razón, que especulativamente se habían enfrentado en los sinuosos tramos del trayecto.

En esencia, la pacificación de ser y verdad quiere ser la cúspide de la dialéctica. Por este motivo Hegel considera su obra superior a las filosofías precedentes y marco de una nueva era para el pensamiento. Tras él, será difícil la tarea de la razón. Sus ambiciosos proyectos han fructificado una solución definitiva para la filosofía. De hecho, el proceso toca a su fin precisamente porque es culminar kinético y energético: síntesis. Puede denominarse idealismo a toda visión exterior a la filosofía de Hegel.

⁵⁶ L. Polo, *Hegel*, 25.

Como toda ontología, la hegeliana ha previsto romper la heterogeneidad de realidad y pensamiento. La metafísica clásica también es trascendental, aunque considera superior el número de los transcendentales. Incluso ha pensado Polo el trazado de unos transcendentales personales, como corresponde a seres distintos del universo: la persona llega más lejos que éste, es más, es el propio *además* del universo⁵⁷. El sistema hegeliano también tiene su propia conversión, diseñada sobre la primacía de la verdad. Aunque en términos hegelianos, esto no puede ser postulado así. El sujeto es, pero contemplando; el ser es, pero contemplado. La contemplación ve, pero *siendo* contemplada. El encuentro entre el ser y la visión debe estar al filo de romper la identidad. En la identidad, la estructura de conocimiento sigue siendo dual, pero asegurando la posesión subjetiva de la contemplación. El sujeto ha llegado antes al lugar de la aparición con objeto de preservar su primacía. Bajo la luz, el sujeto descubre su rostro cuando tiene el ser a la mano. Quiere Hegel que esa cercanía sea máximamente fecunda. Es una relación de reciprocidad que devuelve la misma donación que dispensa cada parte. Es menester eliminar el sesgo personal que nuestra comprensión pueda suponer. Lo personal entra en el ámbito de lo particular, que se supone ahora redimido. En la estructura definitiva de identidad debieran poder convertirse *ad unum*, en cualquiera de sus posibles conjugaciones, estos seis términos:

sujeto	ver	razón
objeto	ser visto	ser

De modo que no sólo “el sujeto ve el objeto” y “el ser es visto por la razón”. También “el objeto ve la razón” y “el sujeto es visto por el ser”.

La contemplación no debe pensarse como *adaecuatio*. No *la hay*, no se encuentra, no se halla sobre el pensamiento: es. Ser no se adecúa a contemplación ni viceversa porque no hay subsunción al ser. La dualidad resulta ser menos idéntica de lo que pareciera porque, como en buena amistad, se suplen mutuamente sus deficiencias. La verdad suple la precaria omniabarcabilidad del

⁵⁷ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 196-203.

ser, y el ser la manida suerte de la verdad en el proceso. Continuando la cita anterior, “esta incapacidad se resuelve con la remitencia de una a otra: lo que falta a la génesis es aportado por la contemplación, pues es ella lo que le falta, y al revés”⁵⁸. Es la forma en la que se presenta la identidad, según insuficiencia. Al final, resulta que la dialéctica tiene que ser humilde, por no conocer las virtudes de la filosofía clásica. Si la verdad tiene que conjugarse con el ser, piensan los clásicos que el ser es verdadero y que la verdad es, pero en la primacía del ser. En el necesitarismo de Hegel la verdad socorre al ser y el ser auxilia a la verdad. Su pensador se encuentra con que no hay modo de hacer una conversión que no subsuma a uno sobre otro. Con ello pelagra la consecución de la identidad. En la posición de reconocer la imperfección que acucia al sistema, es preferible establecer ésta como mutua a desequilibrar su propia estabilidad. La identidad no puede levantarse sobre la desigualdad. En la necesidad de señalar un nexo, adquiere prioridad una relación recíproca igualitaria que salve del hundimiento a la identidad del sistema. Un desequilibrio original podría arruinar la base misma de la dialéctica.

El precio que por ello ha pagado Hegel no es despreciable. Por un lado, encuentra que “este remedio deja fuera de la consideración la primordialidad de ambas”⁵⁹. Por otro, que la identidad es una reciprocidad limitada. Esta reblandece forzosamente la anunciada solidez de la identidad. No será como la identidad real que traerá Polo. Al fin, se descubre que A y B se unifican por necesidad, para constituirse. Por eso, su unidad no es un *télos*, acción propiamente perfectiva para Aristóteles, sino *péras*, una perentoria necesidad. El origen de este problema se halla en el término moderno de *proceso* con el que queda definido este pensamiento.

Idealismo es la conversión de ser y verdad en el mismo plano. Para pensar el ser y la verdad como idénticos, implícitamente se debe reconocer que el superior se denomina verdad. Pero la identidad de Hegel carece definitivamente de contenido. No queda clara esa respectividad insuficiente y mutua que permite la erección de un paraíso de razón. Sobre todo, si es la unificación máxima de finito e infinito, autoconciencia y realización del ser.

⁵⁸ L. Polo, *Hegel*, 25.

⁵⁹ L. Polo, *Hegel*, 25.

Las críticas de Polo a la globalidad del proceso se ciernen en conclusión sobre las reducciones. Si el sujeto queda reducido a método y tan sólo surge como un epígono de éste, “¿consiste en una dilatación interna del pensamiento?”⁶⁰. Esta primera reducción elimina las instancias cognoscitivas anteriores al resultado, traen el recuerdo de un “tirar la escalera” que impide contemplar el sendero desde su cima. Introducir el sujeto en el resultado es tanto como negar la autoconciencia, puesto que el sujeto no debe comparecer. Si comparece, se presenta con él la perplejidad; “el método se ha instrumentado para vencer toda exterioridad”⁶¹. El sujeto vuelve a ser otra necesidad, porque ha sido manipulado para extraer lo extrínseco a él. Para Polo, el sujeto como núcleo del saber está al margen de todo método y de todo pensar concreto; al abrirle en él un espacio lo perderíamos. El sujeto, bien lo ve Hegel, no comparece en el término, se ausenta. La ausencia del sujeto procura la orfandad señalada de la identidad: ya no está todo.

La segunda reducción hegeliana es la constitución del objeto pensado, que es objeto-de-atención como principalidad cognitiva y real. No hay nada que no sea pensado y que no desemboque en lo pensado. Lo pensado abarca todo el vasto ámbito del pensamiento. Ese pensado definitivo ha sabido aguardar a toda la prosecución irresultante hacia la identidad. En el final, el último pensado señala la caducidad de todos los estados anteriores de pensamiento. El carácter final del objeto es su culminación. Por eso “la reducción fundamental *depende* de la segunda reducción”⁶². Esta segunda reducción es un eje clave para el sistema. En última instancia, un nuevo necesitarismo objetivo esencial y estructura interna del pensamiento. La verbalidad del pensamiento es objetual, éste se torna dinámico -procesual- con el concurso del objeto. El objeto es la índole dinámica de la razón.

Esta presente asimilación no se lleva a cabo sin dificultades. Pues viene a suceder que la diferencia entre ese pensado y cualquier otro de los que han concurrido en el proceso no puede establecerse con un *pensado*. Es decir, la diferencia de pensados no es pensable; en el qué de la distinción de dos pensados no hay objeto-de-atención, ese *qué* no puede ser un objeto más porque la

⁶⁰ L. Polo, *El acceso*, 280.

⁶¹ L. Polo, *El acceso*, 280.

⁶² L. Polo, *El acceso*, 283.

serie de unificaciones llevaría al infinito, y el infinito no es diferencia, sino solución de diferencias. Por lo cual, parece entreverse que la superación definitiva es tan sólo un salto cualitativo y no una ascensión.

Es obvio que la distinción entre primer y último pensado son el contenido de los respectivos pensamientos. Concurren en estas circunstancias algunos atenuantes:

1. El primer pensado está vacío, es el ser como aislamiento, la ausencia de toda conexión lógica o la lejanía del proceso. El último pensado supone la plenitud de la lógica. Si ambos se unifican en la región del pensamiento, aquello que los unifica no puede ser a su vez lo que los distingue, el hecho de ser pensados. Por eso se dice que están diferenciados en sus contenidos. El primer contenido es la vaciedad.

2. Todos los pensados pertenecen a la misma índole del pensamiento; es el pensamiento la unificación de pensados. Estando todos arropados bajo esta índole, es difícil establecer la distancia abismática que debiera suponer la definitiva *aufhebung*. Si el primer pensado aún no ha caído en las mallas de la lógica, ¿cómo ha podido ser pensado?, porque, ¿es expresable en esta lógica la pura vaciedad de contenido?

3. La segunda reducción depende necesariamente de la primera. Si ello viene a significar la subordinación de aquella sobre ésta, la resultancia del proceso vuelve a ser inidéntica. Esta dependencia señala la incardinación del pensar-pensado sobre el método. Así, *todos los pensados* pertenecen a un método. Pero es claro que esta consideración globalista es contraria a la distinción de primer y último pensado. A esto se debe sumar la imposibilidad de establecer la diferencia que estamos estudiando desde el interior del sistema de Hegel. No es posible pensar la diferencia, porque culminar es tirar la escalera. Es idéntico a superar, como se desechan las teorías de la ciencia experimental cuando son falsadas. Ha quedado vedado el regreso al primer punto, en este sistema es un evidente descenso.

Parecen así asomarse algunos obstáculos a la idea de culminación final. Hegel sostuvo con vigor la fortaleza de su proyecto. Creyó poderlo concluir. Lo pensado se subordina al método, el método al sujeto y éste se entrega a la identidad. La plenitud es una estabilidad estructural de sujeto y objeto.

Todo en el sistema ha querido establecer la identidad. Identidad de comienzo, de proceso y de fin mediante una abrumadora superación. Superación que resuena gloriosa y resultante tras un sinnúmero de vericuetos que han tejido el entramado de la lógica. La exposición de la carrera hegeliana es una representación del poder creador y explicativo de la razón. El conocimiento de sí busca la coronación de su propia obra. Finito e infinito se encontrarán en la razón.

Es pertinente atribuir a Hegel un deseo vivaz de superación del límite, de hacer del sujeto conocimiento y buscar esconder la dualidad. El amor a la verdad está fuera de duda. Pero en su creación palpita perenne la perplejidad. Porque no es posible establecer el conocimiento personal de la autoconciencia. No hay contenido, no hay qué, no hay caminos. El paraíso de razón prometido es invisible, en el mejor sentido del término. La perplejidad resultante es la inadecuación imposible del pensado, pues no hay espacio para la identidad entre sujeto y objeto. La reducción es implantable.

La teoría marxista, que bebiendo en Hegel quiere llegar al paraíso terrenal con un sentido propio de la justicia, es desde este punto improbable. El pensamiento de Marx parte de un planteamiento idealista. Conociendo a Hegel es posible detener a Marx. No merece la pena una filosofía terminativa, es preferible no comenzar a pensar. El borrador de su filosofía no es asimétrico. Tesis, antítesis y síntesis basadas en la negación desconocen el camino que lleva a lo real. No sólo como *kínesis*, también como modo de ser personal.

La libertad es el gran interrogante en Hegel. Libertad es en todo caso el conocimiento de la necesidad. Con otras palabras, conocer la libertad es la necesidad de no desviar la atención del proceso. La libertad es la contemplación del proceso, saber imbuirse en el resultado y nadar en las aguas del olvido, diluyendo lo personal en una conciencia universal de superación y encontrando al hombre como un acontecimiento del universo. Hegel es la puerta hacia todo existencialismo.

La identidad en Polo no es buscada, esforzada y lograda, como es aquí. Es anterior, no estaba prevista. Ha sido encontrada, y no precisamente en el final. En contraste, será un callado apogeo. Es la próxima cuestión a tratar.



III

LA IDENTIDAD ORIGINARIA

El panorama que se vislumbra hoy tras la *Ciencia de la Lógica*, escrita por Hegel entre 1812 y 1816, no es nada fácil de describir. La culminación de pensamiento y realidad, el intento de llevar la razón más allá de su propio límite parece hoy una cuestión perdida. Ningún filósofo posterior se ha atrevido a llevar a su extremo la terminalidad de la presencia mental tal como lo supo hacer Hegel. Parece que con Hegel, la historia ha sepultado la posibilidad de alcanzar su onírico paraíso. Haberlo logrado habría callado las futuras proclamas existencialistas de Kierkegaard. Ni hubiera fraguado la inversión del planteamiento dialéctico que propuso Marx. Los renuevos vitalistas de la filosofía posterior, el auge del positivismo y más tarde de la cultura de la postmodernidad serían hoy diferentes sin la aspiración hegeliana de alcanzar un paraíso de razón y mundanar convenientemente al absoluto. La propuesta de Hegel comporta la prioridad absoluta de la presencia. La terminalidad de la filosofía se asume como fin de todo filosofar. Como sentencia Yepes, “la crisis del idealismo, desde Hegel, ha generado la crisis de la modernidad”⁶³.

Las pretensiones de alcanzar el fundamento han desdibujado el rostro de los contemporáneos. Heidegger concluyó que sólo los poetas nombran la palabra acertada, pues la base, el fundamento que funda, no logra abrazar el universo temporal del *dasein*, ser que no sólo vive *fundado*, sino que también lo es *en-el-tiempo*. Heidegger advierte que la suposición se ordena a una filosofía cristalizada del fundamento, inmóvil. La base como tal es inane respecto a la vida. Existencia humana y base se desconocen, pues esta es una compensación posterior al fundamento que no guarda

⁶³ R. Yepes, “Leonardo Polo y la historia de la filosofía”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1) 101.

implícito. O se abandona, o la pretensión de conocer se retrotrae hacia otros ámbitos del pensamiento humano. El hastío de la ontología *fundamental* pone a Heidegger en la senda de los poetas. Observó certeramente que permanecer en la base como fundamento acaba precipitando la crisis del *es*, la multiplicación de la filosofía.

El abandono del límite se enmarca en el ámbito contemporáneo como una llamada a la serenidad ante la posibilidad de continuar el conocimiento. No es necesario disolver la filosofía. Sólo es pertinente advertir que el final de la filosofía no está en la base, ante todo porque la filosofía no conoce final. Lo abordado en este capítulo se ordena también a esa continuación. Para Hegel, la formulación del principio de identidad es la constitución final de la filosofía. La filosofía como constitución y la constitución del fin como filosofía.

1. El hábito de los primeros principios.

En *El Ser*, a cuyo análisis se ha dedicado el primer capítulo, queda indicado sin más que la base es el vacío del dentro, pues la exterioridad está impelida por la propia infecundidad interior. Tales descubrimientos se entienden mejor en el marco teórico del abandono del límite como método de conocimiento. Polo ha incidido en años posteriores sobre los hallazgos que constituyen sus obras de 1964 y 1965. La segunda parte del IV tomo del *Curso de Teoría del Conocimiento* experimenta una ampliación de la investigación al tratar del fundamento⁶⁴, resultando una visión integral de hábitos y operaciones racionales que permiten el estudio ordenado de los actos de conocimiento.

El Ser señalaba la base como sustento predicativo procurado por el agotamiento de la línea racional. Lo pensado entonces por Polo se dibujaba desde los primeras luces sobre el abandono del límite, en las que estaba implícita la *pugna* racional⁶⁵ que

⁶⁴ L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento IV/2*, Eunsa, Pamplona, 1996, 383-396.

⁶⁵ La presencia mental como unificación con los objetos permite discernir entre conocer y conocido. No hay conocer sin conocido ni conocido sin conocer. La

caracteriza a la segunda dimensión del abandono del límite. El límite puede ser rebasado de distintas maneras, pero la descrita en *El Ser* es esencialmente la primera, que culmina en el ser del universo y la demostración racional de la existencia de Dios.

Así, el bagaje de una profunda concentración atencional sobre el conocimiento humano ha permitido que Polo, en una explicación desde los sentidos externos y la ascensión de las operaciones y hábitos de conocimiento, haya descrito la nociones de *pugna* y *compensación*. Ambas figuran en el ejercicio de la línea racional después de la primera operación propiamente intelectual, la abstracción. En la abstracción se cumple la primera aparición de los hábitos intelectuales. La presencia articulante del tiempo forma la primera presencia mental, la primera operación que sitúa al objeto abstracto fuera de las condiciones temporales de la imaginación.

La insistencia en esta línea racional hace que la inteligencia se pregunte por su carácter real. Si hubiese indagado en su logicidad, desembocaría en las ideas generales. Pero la pregunta por el carácter real del abstracto sume al intelecto en una pugna encarnizada con la presencia mental *supuesta* en el abstracto. Presencia mental es prioridad del objeto y pugna, pues las prioridades inferiores a la presencia se resisten y forman un *contraste* con la presencia. Estas prioridades se denominan inferiores porque su resistencia obedece al carácter físico que se guarda el abstracto. El contraste no da pie a una eventual operación reflexiva, pues no es posible que la presencia se conozca a sí misma. No es posible el conocimiento de la operación con la operación. Lo conocido resulta de la aparición de una prioridad intelectual superior a la presencia.

La resistencia que ofrecen los principios físicos obtiene un *explicito*. El explícito es una pugna entre presencia y realidad. Esta

presencia mental es un modo de conocer *objetivo*, que conoce objetos. Pues bien, la pugna como nuevo conocimiento se caracteriza por *devolver* a la realidad el objeto conocido por la presencia. Quiere esto decir que lo conocido antes por la inteligencia era *intencional* respecto de la realidad, pero no estrictamente real. La pugna viene a devolver a la realidad aquello que le pertenece. La inteligencia lo logra enfrentándose con el núcleo de la suposición: la presencia. Los principios reales, encubiertos antes por ella, quedan a la luz formando un contraste con la presencia. Así se conocen realidades que van más allá de la objetividad; la noción de pugna lo recuerda.

ganancia cognoscitiva es recogida por una instancia superior, el hábito. No es la plena intensidad del hábito, más bien su manifestación. Los hábitos son tantos como los modos de abandonar el límite. Lo ganado, que se dirige tras el abstracto a inteligir los universales, puede ser compensado por una operación. Lo manifiesto puede ser descendido a carácter de objeto si la presencia mental lo encuentra asequible. La presencia conoce el universal, lo compensa, aunque también lo sumerge en una amenaza de ignorancia que sólo puede aliviar el hábito.

La presencia compensa la noción de universal cuando comienza a analizar la estructura del *unum in multis*. De suyo, “el concepto objetivo compensa de ese modo una pugna entre lo uno - la entera diferencia implícita en el abstracto-, y el valor múltiple de su mejorada referencia a la realidad”⁶⁶. El descenso pregunta luego si esa pluralidad de muchos es simultánea, si adolece de cierto retraso sobre la unidad, y acaba sumida en la perplejidad. Incluso puede llegar a figurar, trasvasando los límites de su propia línea racional, la existencia de cada uno de los muchos como un caso del uno. En esencia, las compensaciones son *detenciones* de la línea racional. El hábito es generador de realidades, la compensación de prioridades. La compensación puede ser comparada a un análisis mecánico de lo manifiesto, un intento de asegurarlo, que es el eje que guía a la facultad intelectual cuando compensa.

La pugna viene a subrayar la inactualidad de las causas físicas. El universal cristalizado, detenido por la compensación, permite la intelección de la eficiencia como ruptura y estiramiento de los universales. El hábito conceptual salva el peligro de un universo incomprensiblemente móvil frente a la razón. Enseña que el movimiento es la unidad de la diferencia propia de los universales, que el tiempo retrasa y puede describir las relaciones que se dan con su aparición⁶⁷. El hábito pugna con la anterioridad de la presencia, que por su parte quiere *simultáneos* a los universales. Pero los universales no pueden ser simultáneos. Su inestabilidad constituida hace surgir la causa eficiente extrínseca.

⁶⁶ J.M. Posada, “Una física de causas”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1) 195.

⁶⁷ J.M. Posada, 199-201.

Aristóteles no llegó a ensamblar el concepto de sustancia con el movimiento. Para él, la causa eficiente no forma parte de la sustancia. En este punto no carece de razón. Porque la concausalidad que el movimiento establece respecto a la bicausalidad formal-material rompe el sentido enteléquico de este binomio. Parece que a Aristóteles le retuviera el romper la unidad otorgada por la presencia. Ciertamente, esa unidad permite establecer sobre la sustancia cierto carácter *fundamental* que más tarde le permite reducir la noción de sujeto a sustancia: "...se ha acentuado un error que está ya en Aristóteles, a saber, interpretar la distinción entre sujeto y predicado partiendo de que el sujeto está por la sustancia. Pero si en el juicio se conoce la concausalidad, la conexión sujeto-predicado ha de entenderse de otra manera"⁶⁸.

Romper la simetría de los *muchos* que caen bajo el universal señala a la causa material como retraso, impedimento que se manifiesta habitualmente y que es un explícito del hábito conceptual. Cada uno de los muchos se separa de la sustancia, por lo que la causa formal ya no es constituida, sino que su plasmación se hace móvil al amparo de su diferencia interna. Su misma formalidad evita el desbarajuste que el movimiento podría provocar en concausalidad con la causa material. El movimiento es una diferenciación en la médula de la causa formal. Es el nacimiento de un nuevo sentido físico de lo formal y lo material⁶⁹.

El conocimiento completo de la concausalidad acontece en el juicio. El juicio es un explícito muy superior al concepto. Se accede a él a través del conocimiento de la causa eficiente intrínseca, que se abre a la noción de vida. El juicio es, en cierta medida, el cierre de la concausalidad. En él se conoce el valor causal del fin como orden que dirige el universo físico. La dirección del universo no trata de encaminarlo hacia su fin, sino que ella misma es su fin. Destaca en el ejercicio habitual la noción

⁶⁸ L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento IV/1*, Eunsa, Pamplona, 1994, 23.

⁶⁹ La tradición filosófica ha clasificado a las causas eficiente y final como extrínsecas, esto es, como exteriores a anterioridad de la sustancia. La constitución de la sustancia viene dada por esa anterioridad presencial que la fortifica. Es cierto que la presencia da estabilidad, pues el objeto presente aparece como poseído. Su situación produce en el cognoscente cierta sensación de *dominio*, pues se halla en la *domus* de la presencia. Polo también ha denominado la anterioridad ante lo dado como *umbral*.

de movimiento circular⁷⁰ como brazo de la causa final en concausalidad con la eficiente. El cierre de la concausalidad no es hermético, ya que la causa final no lleva a *plenitud* la tricausalidad. El hábito judicativo que sigue a la operación de juzgar conoce que un universo *ocurre*. La esencia extramental es un inestable ocurrir. Es la noción de *balance*, que comporta para la presencia la imposibilidad de pugnar con la concausalidad cuádruple. El universo ocurrente, no cerrado, representa una apertura total incontestable para la presencia.

El explícito correspondiente al hábito judicativo es el *fundamento*. Como nada se puede sustraer a la anterioridad, el fundamento señala su propia incapacidad. “El fundamento es la prioridad como guarda definitiva de lo implícito; ya no tiene sentido explicitar más, porque la pugna de la presencia mental con la prioridad real no da más de sí. En el hábito de los primeros principios la presencia mental es abandonada”⁷¹. El fundamento significa la reserva definitiva de lo implícito por imposibilidad. Queda frente al límite mental mientras no se abandona. Si el fundamento es primero, su fundamentalidad no puede ser adelantada por la presencia. Sólo la consideración exclusiva del fundamento suscita la noción de *base*.

El fundamento es el último explícito. La imposibilidad de pugnar guarda lo implícito, aunque hace que sea un estar-frente-al-límite. El fundamento es una suerte de solidez reservada para el balance. La inabarcabilidad de la causa final respecto a la tricausalidad se tiene así fundada. La ocurrencia del universo en su apertura inobjetiva se reserva implícitamente el amparo de su inactualidad. Y así, el fundamento no *funda* el universo, sino que “fundar lo afirmado es compatible con su reducción a escueto ocurrir. A la vez, en virtud del fundamento, el universo se libera de llenar el vacío de sí mismo”⁷². El sentido inactual del universo se satisface con la primacía del fundamento. El explícito es el *antes* no-físico del universo que fundamenta el balance, sin una concausalidad cuádruple *fundamentada*: es claro que no puede ser supuesta.

⁷⁰ L. Polo, *Curso de Teoría...* IV/2, 12-127.

⁷¹ L. Polo, *Curso de Teoría...* IV/1, 22.

⁷² L. Polo, *Curso de Teoría...* IV/2, 385.

Como el explícito resulta inaccesible, el fundamento no es ninguna noción objetiva. El fundamento es el implícito que guardan las causas. Sin ser fundamento *lógico* del universo, el principio de no-contradicción real es fundamento de las causas físicas. El fundamento es la llamada al abandono del límite mental como única forma de rebasar su pura anterioridad. El carácter esencial del fundamento aislado de realidad es la *exclusividad*. El límite es exclusivo mientras no se abandona la presencia. No es que, para una consideración atenta del fundamento se precise una visión exclusiva de él, sino que la exclusividad es precisamente su aislamiento, la imposibilidad de ser contrastado por la presencia. Se dice que el fundamento es exclusivo porque es inaccesible para la presencia. Adolece de un carácter de abandonado, dejado a su suerte como una nave a la deriva. Esta precariedad se ha estudiado ya bajo la noción de *problema puro*.

El problema puro origina la imposibilidad de pugnar con la presencia. La presencia es un *requisito indispensable* que debe pugnar para mantener su propio estatuto. Esta imposibilidad hace que, agotada la presencia ante una prioridad no física más alta que ella, se desestime la posibilidad de prosecución. En efecto, el implícito fue siempre la devolución de una antigua deuda concerniente al abstracto. El abstracto decidió devolver la realidad que se había reservado para sí tras la objetivación primera de lo presente. Dicha obtención no hubiera sido posible sin la luz del intelecto agente, necesaria para la compensación de la presencia mental. Ahora, tras entregar sus adueños, la presencia mental se ve desbordada ante lo que no es una prioridad física.

La presencia mental consiste en ser co-actual con su objeto. Una visión clara de lo presente le lleva a su ocultamiento. Permite la entera concentración de la operatividad sobre el objeto. Se produce la estrecha unificación que representa *un* acto de conocimiento. Las prioridades inobjetivas de lo presente son asumidas en la propia matriz de la presencia para dirigir el peso de la atención sobre lo presente. La presencia asume esas prioridades reales que provienen de la abstracción. Posteriormente, el hábito asume la tarea de iluminar la unificación para producir un *contraste*. Así se explica que los implícitos ocultos tras las causas físicas sean inferiores a la prioridad de la presencia mental que los ha asumido. Se reconoce superior a ellos en virtud de su propio

carácter discriminador en favor del objeto. La presencia discrimina los principios reales, los supone. Ahora, cuando debe pugnar con el implícito que guarda el fundamento, le es imposible contrastar con una prioridad que desconoce. La compensación del fundamento es una solución ficticia que desciende a la noción objetiva de base.

El implícito del fundamento ha sido obviado por la presencia. A continuación se abre el espacio de un vacío ignoto, traducible en una aislación total de la presencia. La presencia queda en despoblado sobre el pensamiento. No hay dirección, no hay caminos. Cuando la proposición obstruye el sendero, la solución pasa por dar al traste con la presencia. La presente incapacitación tan sólo puede ser compensada. Junto a ella, el fundamento no consigue escapar de la presencia. Podría conocerse la vigencia de los primeros principios de no ser por la sujeción a la que está sometido. En su postración, su propia obediencia le encadena a la prioridad mental de la que no forma parte. Ni puede desprenderse, ni la presencia -aunque sea en total discapacitación- puede separarse de él. Los sentidos de lo primero no tienen reconciliación.

En esta tesitura, el problema puro acecha sobre el entendimiento. También en el agotamiento de la reflexión se había indicado en el primer capítulo que se da la unificación de los agotamientos. En ambos casos es el cernimiento de la vacuidad, un encontrarse con el límite sin posibilidad de rebasarlo. Lo único que hay es la vacuidad de la presencia discapacitada para la pugna. Es vacío, infertilidad del dentro que no remite sino a la nada. Es la ignorancia de lo que pudiera ser la vigencia entre sí de los primeros principios, sencillamente porque las llamadas de estos interrogantes son correspondidas exclusivamente por la perplejidad.

Entre tanto, en la otra línea racional el máximo pensable se torna inasequible. El intelecto descubre siempre posible una eventual generalización que vuelva a unificar lo superior. Como corresponde a las unificaciones de las ideas más generales, el problema puro se desliza como distanciamiento progresivo respecto de la realidad hacia el máximo globalizador de mínimo contenido. Es la línea en la que debe situarse el planteamiento dialéctico de la filosofía. Perennemente en la búsqueda de una

nueva unificación que desconoce su fin, y siempre en lo más remoto de los contenidos particulares que ofrece el abstracto. Tan áspera continuación siembra en la reflexión un crudo problema. En esta locación el hastío de irrealidad y la imposibilidad de llegar a un fin se tornan problemáticas. Dicho fin existe por contraste en la línea racional. Con lo cual, perplejidad es aún más abrumadora y llama al fundamento con una claridad anteriormente impronunciada. El problema es que la idea no puede ser tomada como fundamento real de las determinaciones. No es posible, como ensaya Platón en el *Parménides*, establecer la base de una metafísica en el seno de las ideas generales⁷³.

La posibilidad de compensar la irrealidad del fundamento lo reduce a la categoría de base. Ha sido ya estudiada. La base como ejercicio lógico del fundamento, como término medio que permite la predicación en los juicios. Es la opción de volver a compensar - esta vez el fundamento- ante la imposibilidad de pugnar contra él. El fundamento compensado es el origen del carácter dual y lógico del fundamento que en este tráfigo deviene *fundado*. “Ahora bien, la referencia del fundamento a lo fundado es *solamente lógica*”⁷⁴. Ya no es posible extrapolar lo conocido hasta el ámbito de la máxima amplitud. La relación del fundamento con lo fundado no es una relación real, sino lógica. Lo dicho se explica desde su origen supuesto como fingida solución extramental.

Fundamento y fundado no encuentran lugar en la realidad, sino en la lógica. Baste pensar la noción de *fundado*. Como tal, el contenido de esa noción es tan lógico como exclusivamente referente a su fundación. Se perfila como un concepto lógico dependiente, un contenido sin novedad que se fragua en la compensación de la infertilidad del fundamento. La vaciedad del dentro se extiende hacia afuera en la forma de un desdoblamiento. Su extensión puede plantear equívocos si se piensa como una

⁷³ Platón establece un *basamento* en el ser como máxima idea pensable. En el *Parménides*, el Ser representa el papel de cópula para el resto de las ideas generales, fundamentando así el mundo de las ideas. En rigor, viene a suceder que el Ser se convierte en una idea auto-sostenida en competencia con la primacía del Bien. Retorna de este modo el problema de la incomunicación de las ideas, de la que el Ser, que se creía solución por su función de cópula, acaba por ser el máximo exponente.

⁷⁴ L. Polo, *Curso de Teoría...* IV/2, 387.

realidad *dada* de sentido meramente lógico. La dación de realidad corresponde exclusivamente al origen.

La irrelación del fundamento con lo fundado hace inasequible la principalidad del ser. La única referencia de basamento y basado es la intencionalidad lógica que los unifica. En adelante, el ser será siempre un ente *secundado*, lógicamente respectivo. Polo denomina a la filosofía que sigue a este modo de pensar *ontología prematura*. El ser como primer principio se sigue siempre por la constancia de la suposición, horadando así la realidad que debiera prevalecer. El ente lógico se yergue como candidato a una *ontología prematura* de la existencia supuesta, puesto que ahora se suponen, tras el fundamento, las vigencias reales que aparecen después de la consideración exclusiva de la base o cambio de la base. Son las formulaciones de los primeros principios que esperan una nueva compensación del fundamento según las facetas de su exclusividad, pero sin relación conectiva con las demás. La intencionalidad encierra su sentido más acá de la exclusividad.

Si se opta, tras la explicitación de la noción de ocurrencia, por abandonar la infecundidad intramental de la pugna, aparece ante la mirada el ámbito de la máxima amplitud. El inusitado marco es de una apertura sin límites, aunque la anterioridad también. Cuando el despojo de la presencia es total, la expansión de la inteligencia no encuentra límites. No es posible detener la prosecución intelectual sin compensaciones establecidas. En este ámbito, lo conocido es *tema*, no es de *dominio* de la razón, justamente por ser primario. El ámbito de la máxima amplitud es la apertura del fundamento que implica el abandono de la presencia. El fundamento deja de ser explícito cuando es retirada la presencia. Por no tener nada frente a él, se encuentra liberado de prioridades y puede conocerse su relación con otras realidades principales.

La máxima amplitud había sido auspiciada ya por el fundamento. En su peculiar hallarse frente al límite, abría implícitamente la reserva de un nuevo panorama para el intelecto. En rigor, el *vacuum* incognoscible, entreverado por una pugna imposible daba a entender su índole de último explícito. La compensación llevada a cabo por la base sella la guarda definitiva de lo implícito y cierra el ámbito de la máxima amplitud. La inaccesibilidad del fundamento ha propiciado una toma de

posición por parte del intelecto. No es que el fundamento sea una noción vaga e imprecisa, sino que simplemente “no es susceptible de ser concebido ni afirmado...; más bien al revés, la cuestión es tan eminente que no se presta a ese descenso, propio solamente de la compensación objetiva”⁷⁵. El silencio que el fundamento guarda frente a la realidad es bien elocuente; su ser explícito se resume en una incompatibilidad de prioridades que culpan a la presencia de su acercamiento. La aludida vaciedad del *vacuum* es la imposibilidad de una anterioridad superior a los principios.

La advertencia del límite es la superioridad de lo real. Si la presencia establece un límite, el más allá del límite es la anterioridad de la presencia. El límite es anterior a la presencia en tanto que anterioridad. El ansiado carácter fontanal del dentro que compensado se dispersa. De hecho, la base no hace sino referir a sí la exterioridad fundamentada. Lo exterior a la base como fundado lleva a la deducción de las categorías. El intento de hacer una metafísica cimentada sobre una base la hace indemostrable. Ella debe ser así objeto de evidencia en una contemplación principal⁷⁶. Ahora bien, la compensación de la que proviene esta noción hace desconocer cuál es el contenido real de la base o a qué debe ser atribuida. Si es el principio de identidad, el de no-contradicción o el de causalidad es una cuestión exterior a la lógica. La base permanece nesciente respecto a estas cuestiones.

El nuevo ámbito extramental conoce primeramente el ser principal. El hábito intelectual que los conoce como *tema* es el hábito de los primeros principios. El ámbito es su campo temático. La realidad se abre a la consideración intelectual según su plena anterioridad. La desocultación del fundamento se entrega a los principios con que se encuentran relacionados. Así, las relaciones principales forman parte de sus realidades sin que haya que entenderlos como *co-principios*; su propio acompañamiento se denomina *vigencia* y no necesitan de vínculos lógicos para dibujar

⁷⁵ L. Polo, *Curso de Teoría...* IV/2, 389.

⁷⁶ En cualquier caso, lo que puede ser contemplado es la vaciedad del fundamento. La noción de base como tal no puede ser objeto de una eventual *epagagé*, porque como base sólo obedece a una compensación lógica del fundamento. La base no se deduce para concentrar el eje de su fuerza sobre la demostración. El orden del saber se entiende así sólidamente asentado. La única anterioridad estricta que cabe como axioma es la de su máxima amplitud.

una misma realidad⁷⁷. Para designar el incumplimiento de esta relación Polo propone el concepto de *macla*. La *macla* es el desconocimiento de la respectividad real que rige entre los primeros principios y que provoca su solapamiento.

El hábito, como iluminación del intelecto agente, presta al *intellectus ut potentia* la luz de la prioridad real que define al ser principal. El ser principal, en vigencia con los principios que aparecen debe denominarse *criatura*. La criatura es el principio de no-contradicción real a cuyo análisis responden las causas predicamentales. La criatura, extramentalmente advertida, es primera como comienzo o persistencia⁷⁸. El intelecto descubre la criatura abandonando la prioridad de la presencia y hallando un primer principio real. El ser creatural es el ser incoado, detectado ya en movimiento. Es un comenzar en la índole del ser, un ser que consiste en comienzo, en brotar continuamente sin dispersión. Nada sigue a esa inepción ni nada la cesa: es la puridad de la noción de comienzo.

La no-contradicción se desvela en la criatura como persistencia. El ser creado persiste a través de las causas siendo su trascendencia. La trascendencia del ser creatural se manifiesta en una prioridad vinculada con otros primeros principios, de manera que su ser no se arrebata al ámbito de la máxima amplitud. Ser incoado respecta para la causa su causación. La criatura es la *causa causada*. La vinculación en amplitud de la criatura respecta al principio de causalidad. Si la persistencia consiste extramentalmente en incoar un comienzo, el comienzo es un aliento trascendental. El nacimiento de su ser es acompañado fontalmente por lo superior. La persistencia queda regida por el primer principio de causalidad.

En causalidad, el ser de la criatura se discierne ligado. De lo contrario, podríamos entender una autoposición del ser creatural y por tanto, una *causa sui*. La objetivación del primer principio puede conducir el ser que comienza hacia a un campo particular donde la criatura inaugura en soledad el alzamiento de su ser, el

⁷⁷ S. Piá, *Los primeros principios en Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española (2), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997. Este estudio *empaqueta* sumariamente la principalidad: es un claro resumen de esta teoría.

⁷⁸ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 70.

ser aislado. La sustancia no tarda en empañar ópticamente su contenido. El ser creatural es constituido, una vez más, por una presencia que lo domina.

Sin embargo, el ser creado es sólo del dominio de la identidad como principio. El ser creado no pertenece al ámbito de la presencia, pues la presencia no es ningún ámbito extramental donde podamos hallar el comienzo. El comienzo, si se ve en posterioridad respecto a una identidad anterior, parece íntimamente creado. El ser que comienza es creación desde la identidad. La causación que preside esta relación real no puede ser supuesta; en el ámbito de la máxima amplitud lo real se encuentra en *estado natural*, lejos de las inserciones presenciales que se pueden encontrar en la esencia.

La criatura es la *causa causada*. La peculiaridad de este principio reside en no hacer un efecto de la criatura. La visión efectiva del ser creatural sería paralela a su hipostatización. Cuando es observada como un efecto del creador, la vasta amplitud se ve reducida a confusión, ya que la relación creador-criatura declina en la formulación del primer principio de causalidad. La criatura como efecto creado es una suposición exclusiva del creador, que aparece a este respecto como sustento de su elongación. La criatura es entonces analógicamente comparable con su creador.

Desde la máxima amplitud, esta objetivación se introduce en la intimidad del creador, vinculando ópticamente su ser con lo generado⁷⁹. Podría decirse entonces que la criatura viene del creador en virtud de una participación locativa en la índole de su ser. La relación real peligra así como ininteligida por una confusión doble. En primer lugar, la confusión creatural. La criatura no puede decirse primera como comienzo, pues se halla injertada desde una prioridad superior. Olvida así su propio carácter creatural. El ser del universo diluye su análisis esencialmente diferente de Dios sobre la base de la prioridad divina, que es fundamento del mundo y exclusivo aporte de novedad. De ser así, la causa que buscarían las ciencias como orden físico de lo creado sería atribuible a Dios en exclusividad

⁷⁹ Esta problemática queda tratada desde otra perspectiva en J. García, "Sobre el ser y la creación", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2) 587-614.

supuesta. Siguiendo esta investigación resulta la falta de novedad de lo creado, que sólo es comienzo desde el creador, pero no desde sí mismo, entendiendo su comenzar como una dependencia extática en la base del creador. Con lo cual, admitido que la única novedad es superior, el ser inferior carece de contenido. Lo expuesto se sume en la vacuidad del problema puro.

La segunda confusión es más relevante. En el trance, el creador no es en estricto sentido libre, pues una causa efectúa siempre necesariamente, a menos que el efecto se diga contingente. El problema estriba en que un efecto contingente remite a una causa de la misma naturaleza. La naturaleza de lo superior se ve impregnada del desperfecto exterior como origen ubicativo de lo efectuado. La primera causa sería además, exclusivamente. No habría otro modo de alcanzar lo primigenio desde una óptica racional más que remontada. La ascensión se refiere a la serie causas que habría que dirimir hasta dar con la noción de acto puro, diferente de los demás por ser exclusiva de potencia. Sin embargo, si la contingencia es potencia, ¿es el ser creado potencial? Efectivamente, la potencia del acto de ser es su esencia; la composición con lo inactual salvaría en la criatura la distinción con el creador. Ahora bien, ¿por qué en este momento se alude a la potencialidad -para librar la distancia entre creador y criatura- y no en el origen instalado sobre el creador que caracteriza al ser creatural? ¿Es posible el establecimiento originario de la potencia en la médula del creador? ¿O viene a suceder que el creador es sólo creador del acto, siendo la potencia su apéndice?

La causa causada escapa a las presentes dificultades. En ella, la criatura no es efecto, sino dependencia. La diferencia no es tan sólo de palabras. La causa de la criatura no se refiere al efecto ni delimita en modo alguno con él. La causa debe ser elevada al Origen. Su causalidad es creada. "Creada" se identifica como sinónimo del segundo término, "causada". La intencionalidad de la causación lo es respecto del término creatural de "causa". Es la causa la que puede llamarse creada o causada, y no el Origen quien debe llamarse causa. El Origen como anterioridad no puede decirse determinado por una posterioridad como la causa. La mejor descripción de la radical primacía o prioridad es Origen. Más adelante se profundizará en la fecundidad de esta noción. Por el momento importa señalar que el Origen no es ninguna

determinación para la criatura. El ser creado es un *primer principio*. El ámbito de la máxima amplitud excluye el solapamiento de las nociones.

El principio de causalidad facilita la liberación de la criatura. Lo creado debe protegerse de una emanación locativa del Creador. La deducción de la libertad de la criatura sería también una consideración tangencial a lo tratado. No hay notas antropológicas en esta dimensión del abandono. Se entiende que la causalidad no es predicamental, pues no hay un “de” de la predicación. La causa no se predica, *es*. “Ser causa de” no es ningún tema descubierto por esta investigación. El Origen no tiene genitivo, es prioridad absoluta a la que acompaña cierta perplejidad evidente de la criatura. A una prioridad máxima le corresponde sólo su propio conocimiento. Este es el sentido profundo que tiene su radical distancia, manifiesta en la noción de *causa causada*. La noción es el modo de no *constituir* una criatura. Su hacerse queda en manos de su propio comienzo, cuyo análisis es la esencia del universo, señalado como otro sentido de su deshipostatización. La novedad del universo es tan importante como la consistencia sobre su propia inepción. Nada está garantizado para ella, la apertura de su desarrollo puramente incoativo es tan extensa como su carácter causal-causado.

La criatura, que no es la persona humana sino el ser del universo, está vinculada al creador sin ser para él una causa determinante. Este modo de proceder guarece la intromisión de su ser que comporta la suposición de la creación. Sucede así cuando lo creado se entiende como mismidad *constituida* en la índole del creador. Pero el ser del universo es tan contingente como incoativo. No se halla lógicamente ligado a su creador. Está vinculado por ser creado, sin posibilidad de cese o de remisión.

Ser causa es también anterioridad. La vigencia de causalidad y persistencia tolera su mutua primacía. Su convivencia permite el comenzar puro en dependencia de la Identidad. La dependencia es el brotar trascendental del ser. Causa causada significa ser exclusivamente un comienzo. El comienzo no es suficiente respecto de sí mismo, tener que comenzar como ser equivale estar perennemente naciendo. El ser creado es el que asiste incesantemente a su creación en virtud de la dependencia. A la vez, tener que nacer como ser no escinde el ser creado sobre una

alteridad *naciente*, pues en ningún momento el ser naciente se puede considerar *nacido*. La causalidad trascendental impide la *constitución* independiente de lo creado. Ser causa es tornar la insistencia en nacimiento. La causa es la demarcación trascendental del ser como persistencia.

La circunscripción que traza la causa sobre el ser no es una relación de razón. Es una relación trascendental con el Origen, único sentido de la persistencia. *Sistere extra causas* es recepción insistente de la identidad. Sólo lo originario sostiene la respuesta a una eventual pregunta por la índole perpetua del comienzo. La identidad es aquello que no puede faltar en el comienzo. El comienzo llama a la identidad como trascendental, pues sólo ella es capaz de paliar la debilidad de *tener que comenzar* para ser. A esto se suma que, como se ha visto, la identidad no se encuentra imbricada ubicativamente con la persistencia, por lo que el poder de creación es tal que sólo la nada es anterior a la criatura *en su misma línea*.

La persistencia es descrita también como no-contradicción. La incontradicción del ser le impide *ser seguido*, de manera que su expansión no conoce menoscabos en su ámbito. Es la forma en que este principio escapa de las mallas de la presencia mental. El no ser seguido ni cesar cercena el juego fluctuante de la nada en alternancia con el ser. Se dice en este sentido que la expansión en su ámbito supera las *expectativas* que pudiera vislumbrar la presencia. Ella no está en condiciones de imaginar la honda realidad que, sobre el ser, permite el ejercicio de la concentración atencional.

Merece atención la invigencia de la nada. Si no hay un genitivo del origen que permita sostener que la criatura *procede de* él, ella es creada como comienzo. La inepción prístina no está *puesta* por el creador. Contra una larga tradición filosófica, el hábito enseña que la creación no es un primer impulso dado por el creador. Lo creado sería entonces una posterioridad efectuada producto de un momento inicial: la criatura es creada sin ser establecida⁸⁰.

⁸⁰ Entender el ser creado como una causa causada disuelve el sentido creacional que hoy se otorga a la teoría del *Big-Bang*. La gran explosión inicial no es creacional por motivos evidentes. Tras la explosión, la pregunta principal permanece incólume, pues hay que resolver lo anterior a esa primera expansión del universo. Aún así, ese primer instante no *está puesto*: no se puede objetivar.

La máxima amplitud es un ámbito irrestricto. La criatura en él no está acechada por la nada. Aunque, de señalar un *ex* de la creación, lo creado se puede asimilar a la nada. Es el sentido de la *creatio ex nihilo* de la que habla la tradición cristiana. En último término, si la amplitud del ámbito debe decirse irrestricta, no hay espacio para una eventual inserción de la nada. La nada no se asienta en las junturas que conforman la vigencia entre los principios. La fórmula “crear de la nada” significa justamente que no hay un “de” de la creación, que no hay nada desde lo cual se pueda crear o que no hay procedencia en la noción de creado. La argumentación filosófica de la fórmula no señala que la nada sea el almacén del ser. Integrar la nada en lo creado no parece ser una correcta interpretación de la fórmula.

Con la noción de criatura, la persistencia se inserta en el ámbito de la identidad. La no-contradicción ha sido ya descrita en causalidad, y también la causalidad en relación con la identidad. Las presentes consideraciones se han llevado a cabo bajo la luz del hábito de los primeros principios, que ha abandonado definitivamente la presencia mental en busca del fundamento. Ha dado con la noción de principio y sentado lo que Polo denomina *axiomas de la metafísica*. La investigación metafísica coincide con el abandono del límite en esta primera dimensión. La primera dimensión culmina en el conocimiento del principio de identidad, que evidentemente, supone una demostración intelectual de la existencia de Dios.

Este hábito es bien diferente de la co-existencia con el universo. El universo es dado intelectualmente al hombre en la forma de primeros principios. Esencia y existencia extramental, que son de otra índole que la inteligencia, pueden ser iluminados por ella gracias al hábito que los permite conocer. El hábito es más que

La creación no es una irrupción en el mundo por parte de lo superior, ni siquiera en el primer *momento*. La noción de momento es además objetiva y no puede acceder al sentido principal de la creación. Semejante visión presencial puede llevar a mantener, en el origen del mundo, alguna clase de dualidad objetiva que hurte el estatuto principal de la criatura como ser. Detenerse sobre el primer instante de la creación es una solución que *llega tardí*; a esas alturas, su anterioridad ha sido ya constituida por lo presente. Esta razón explica que lo creado como presente haya de ser efectuado, y el se entienda en genitivo, como *origen de*. La efectuación del mundo es una concepción emanativa de la creación, en último término neoplatónica.

conocer; es el universo dado al hombre y conocido intelectualmente. Arraiga lejos de la operación cognoscitiva. Pero tanto como al intelecto debe asimilarse al ser. El hábito es el ser como conocimiento, una asimilación real del universo. El sentido real del universo está dado al hombre bajo el hábito⁸¹.

La dación del universo permite su posesión, su dominio. Ya que el ser del hombre es superior, la co-existencia con el universo se establece en la forma de una posesión. Gracias a él el hombre encuentra el universo en su esencia, en su vida. El universo se conoce en la línea racional que sigue a la abstracción en virtud de la intervención del hábito y la consiguiente pugna. El de los primeros principios relata la posesión del mundo por parte del hombre. El ser humano parte con la posesión del ser del universo a su esencia. Conocer y dominar los principios se unifican en el hábito de los primeros principios. Así, el universo puede ser conocido y ser vida para el hombre, pues la vida del hombre es desarrollo del universo. La noción de balance se inserta de esta forma, y el universo es *domus*, casa y propiedad que el humano encuentra para la vida.

2. La identidad global.

Por contraste, la filosofía de Hegel es un camino hacia la identidad. Todo confluye en el movimiento dialéctico que aproxima el ser hacia su culminación. La inestabilidad de los entes se ordenaba a una superación final que auguraba la identificación definitiva y resultante entre ser y conocer, entre objeto y pensamiento. El ser como identidad en Hegel concitaba la reunión de finito e infinito, la unificación de ser y pensamiento resultaba definitiva. Era tan perfecta, que absorbía dentro de sí la naturaleza infinita de un posible absoluto separado. En Hegel, el mundo debe ser asimilado al absoluto; no es otra cosa que la inmensidad del Espíritu entretejida con lo superior.

Ahora, con cierta visión global de la filosofía de Hegel, interesa establecer el paralelo del ser como identidad resultante con la

⁸¹ F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, Euns, Pamplona, 1992.

identidad como principio real para Polo. La investigación ha querido separar su estudio para interpretar lo pensado por Hegel desde el abandono del límite mental. La luz que arroja el descubrimiento del método otorga una visión más esclarecedora. La dialéctica hegeliana sucumbe a la perplejidad cuando levanta el máximo principio del conocimiento sobre el principio de identidad. Esa identidad no es la identidad extramental, es mental. El final del proceso es la contemplación, el retorno de la idea sobre sí. Por consiguiente, el final es la presencia mental, el pensamiento coronado por encima de la realidad.

Una vez estudiadas las vicisitudes que llevan al intelecto a renunciar a la búsqueda del fundamento real -y por tanto a su compensación-, cabe interpretar esta filosofía del siguiente modo. Como la dialéctica considera la más alta culminación como principio de identidad, su elevación da lugar a la relegación del fundamento; la identidad es un principio absoluto. Por absoluto se entiende la noción más general, lo más abarcante. La última unificación en el campo de las ideas generales.

La inteligencia humana es de una operatividad infinita. Como bien recuerda la aparición del problema puro, corresponde a una facultad intelectual no llegar a un índice de saturación. No hay una última unificación general. De existir, sería un máximo pensable que obstruiría definitivamente el decurso de la inteligencia. La dialéctica no admite retrocesos. Una vez llegados a su término, el camino no tiene vuelta. Hegel tiene *in mente* la constitución de una soberanía intelectual por encima de la exterioridad en una verdadera noción de *todo*, esto es, realmente omniabarcante y omnicontinente. El absoluto mitiga la desazón del camino gracias a su superioridad. Es unificativa de ser. Una vez aplicada la contradicción, el resultado final es la concentración del universo en la región más propia del ser.

El principio de contradicción -uso más preciso que el de no-contradicción, pues el motor del proceso es la negación de la incontradicción- ha tomado la tarea de aupar la dialéctica hacia su fin. La llegada ha supuesto su resolución. Ha tenido que sufrir su propia descomposición en pro de la unidad superior. El principio de contradicción se puede considerar entonces *latente*. Está en el final, pero asumido. Su asunción se denomina principio de identidad.

La relación entre la identidad y la contradicción es de carácter opuesto. La identidad comienza donde termina la contradicción, la contradicción donde empieza la identidad. Su actuación confluye *en una misma línea*, pues contradicción e identidad vienen a iluminar aspectos distintos de un mismo proceso dialéctico. Ambos están unificados en la dialéctica. El ser dialéctico los ampara, aunque sea bajo una clase de esforzada unidad que el Espíritu se encarga de dirigir hacia su fin. El Espíritu vela por la unidad que tiende a dispersar lo material. La dialéctica continúa, se abre paso entre la división. La contradicción mira a la culminación que no deja despojos, sacrifica por entero su ser. Con lo cual, ambos principios no concurren nunca en escena. Hegel no tolera más división que la material.

Encontrar la causalidad en la complejidad del proceso no resulta fácil. Apenas mencionado en Hegel, se puede divisar bajo aquello que podría llamarse *resultancia provisional*. La movilidad del proceso origina un resultado, logro que puede llamarse efecto. Consiste en haber cumplido el movimiento. Sin embargo, ningún efecto se puede considerar tal hasta el final. Había quedado expresada la repulsa que sentía Hegel hacia cualquier modo de detención de la movilidad. Detener el proceso es tanto como generar la dispersión de los múltiples concurrentes. La dialéctica, toda vez diseminada, daba siempre con el medio para su unificación: porque siempre había una puerta hacia la prosecución.

En tal caso, podía decirse vigente la contradicción. La contradicción es el reverso de la causalidad. No en vano, es motor de la dialéctica; lo efectivo de su reunión se puede asimilar a la causalidad. Causa es aquello que origina la marcha del proceso. La consecutividad causa-contradicción forma una cadena dialéctica. La visión de la causalidad latente es en Hegel un engarce de contradicción e identidad.

La identidad es la posesión final, o mejor, la posición no arrebatable. El final idéntico a sí mismo no admite pérdida de la conciencia, pues todo está al alcance de la visión. Se ha hablado de causalidad porque el término es un resultado. Si la identidad es resultado, entonces también es efecto. La cualidad definitoria del efecto es su carácter dinámico, cinéticamente surgido. Todo efecto procede de la contradicción. Un final como superación sólo puede provenir de un movimiento de sentido causal. La *aufhebung* es el

efecto irrevocable, la más alta participación causal. Supone el sacrificio de la anterioridad en beneficio perenne de la posterioridad.

Por consiguiente, tanto el principio de contradicción como el de causalidad tienen un carácter medial. Son medios que han colaborado al orden de la constitución final. Pasado el tiempo de la plenitud, ninguna memoria hallará el recuerdo de estos principios. Han pasado ya a formar parte de la historia. La identidad será capaz de asumirlos en superioridad. Pero son monumentos exiguos del pasado y quedan definidos para la metafísica en el perímetro de la esencia. La llegada del paraíso abre un nuevo cielo que olvida las vicisitudes del pasado en la perfecta conciliación con el uno. La identidad será un homenaje a la unidad de pensamiento y realidad.

En la médula de la unificación final, el principio de identidad. Por comprender la noción de *todo* -y paradójicamente- la contradicción y la causalidad quedan fuera de este ámbito. La identidad se desarrolla quedamente en soledad, como corresponde a una unidad exclusiva⁸². La contradicción, motor de realidad como aplicación perpetua de la negación sobre sí; la causalidad, como *resultancia* constante en el proceso que permite la llegada de la identidad. De esta manera, causalidad y contradicción se hallan a categorías esenciales. Es la esencia el crisol en que se fragua el futuro de la identidad, la forja que hace posible curar la herrumbre del ser, el camino hacia la identidad.

Como una objetivación más de los principios, como una compensación, la visión hegeliana de la identidad procede del cambio de la base. La formulación pública de la identidad podría lacrarse así: "Identidad es la resolución de lo que es en el todo". O también, "identidad es ser y pensamiento en el todo". La identidad es el celo que se siente por el ser, la purificación de lo ente. La

⁸² En este sentido, la unidad solitaria de la identidad es demasiado yerta para el concepto teológico de Trinidad. Aunque se tratará más adelante, baste subrayar que en el abandono del límite, la pluralidad no juega en perjuicio de la unidad; todo lo contrario, la unidad se vuelve fecunda cuando admite en su ser la pluralidad. Debe comprenderse que lo más alto es la más generosa dación. Dar no es inferior a ser. En el planteamiento de Hegel donar es contradicción, disminución de solidez al tiempo que alteridad, una cumplida objetivación del uno.

exclusión de lo mundano en el altar del ser. Nótese que puridad de identidad es también la incorporación de esos primeros principios debilitados. Está incluida la tan mofada exterioridad para el alemán. Arropadas *sub specie identitatis*, bajo la condición de ser idéntica, de hacer exclusiva la validez del principio. Del destierro indiscutible de la dialéctica.

“Hay un compás dialéctico en el que Hegel afronta esta dificultad de una manera muy ingeniosa, pero que no evita los inconvenientes aludidos. Dice que la identidad se contrapone dialécticamente a la diferencia, pero que así contrapuesta no se puede decir que sea idénticamente idéntica. Esto es un fino argumento dialéctico presidido por la idea de identidad como todo. Si la identidad es otra que la diferencia, ella misma es diferente. Por tanto, la verdadera identidad, dice Hegel, tiene que ser la síntesis, la unión entre la identidad y la diferencia”⁸³. Es la exclusividad presente de la base. Pensar un otro no es ni siquiera posible, no se debe contrastar la identidad con la diferencia, ya que la diferencia no es otra cosa que identidad. Las realidades son idénticas en estado de culminación. La identidad sería el único y máximo trascendental⁸⁴.

Esta formulación del primer principio de identidad se solapa con toda otra descripción de lo primigenio. En el final resulta una suspicaz identidad de todo de lo que no sea ella. La contradicción y la causalidad se sustraen de lo trascendental. La identidad rebasa el ser de lo anterior, el camino negativo. El modo de encontrar una vigencia entre principios sería insertar la contradicción sobre la totalidad. Sin dudarlo, Hegel vería la intromisión como un sesgo de inestabilidad en el seno del absoluto. Describir una mínima desviación en lo que es plenitud resulta llanamente inconcebible.

⁸³ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 36.

⁸⁴ La macla con la contradicción también se advierte observando que el no-ser idéntico no es ni siquiera pensable: “A es A en exclusión del no-A”. Es un argumento históricamente reconocible. Parménides escribió que el camino del no-ser no es siquiera transitable. La exclusividad de la noción de ser exige la integridad referencial por parte identidad. La identidad no tiene rasgos, no puede ser compleja, sólo se describe como una inabarcable esfera en la que nada tiene su localización. No existe la precisión en las maclas de la identidad. Una exposición más detenida del resto de las maclas a lo largo de la historia de la filosofía se encuentra en: L. Polo, *El conocimiento habitual*, 19-41 y 47-51; *Curso de Teoría... IV/2*, 402-414.

Como es de esperar, la contradicción se macia con la identidad. Los principios se repelen mutuamente mediante el todo que se jacta definitivo. Sencillamente, si la contradicción es un camino, no puede ser el final. La exclusividad de la identidad se manifiesta como imposibilidad de lo otro. El otro término que niega la contradicción es un imposible metafísico: no lo hay. Ni siquiera la plenitud estaría dispuesta a identificarse con el primer término de no-contradicción, pues el ser que es se encuentra en función del que no lo es. Por tanto, es falsa la siguiente proposición: “La identidad de A no es no-A”, porque tal distinción nace bajo la contradicción. Ser idéntico no es ser in contradictorio, sino ser exclusivamente idéntico. Ser los límites de A-circunscrita.

Hegel vería un atropello de la culminación en una ocasional cohabitación de los principios. Los principios no son conjuntables, pues el uno es anterioridad y el otro posterioridad. Con lo cual, queda refrendado que los cambios de la base son respectivamente excluyentes. Cada uno reclama para sí la exclusividad que corresponde a cada cambio. Hegel ha escogido la identidad elevada sobre lo demás. La presente es una noción trascendental construida sobre una posterioridad, es decir, sobre una presencia mental diáfana. Es la atención que no se pierde sobre el objeto. Lo que resulta tras el trabajo co-actual que realiza la inteligencia, no perder un momento de atención sobre lo presente. El éxtasis que sigue a un gran trabajo de la inteligencia.

El final se sumerge en la contemplación. Contemplación resultante, ganada sobre una base contradictoria y causal. Forjan el estatuto definitivo de la identidad y serían un modo de presencia mental para el objeto definitivamente constituido. Conviene recordar que hay previstos para el extremo una asociación de sujeto y objeto, sellada finalmente por la incardinación del objeto en el conocimiento⁸⁵.

⁸⁵ La presente es una curiosa resolución del problema de la reflexividad. La identidad total agradece poder conocer la instancia desde la que opera la razón. Puesto que siempre lo hace *ad extra*, parece que alcanzar su propia instancia exige la intervención de una visibilidad superior. Este superior estatuto podría objetivar lo que antes era conocido supuesto como actividad. Sin embargo, la identidad hegeliana no puede carecer de su propio conocimiento; es más, consiste en su conocimiento. Para lo cual, tras el examen del problema, es astuto conducir su solución hacia una incorporación del objeto en el ver. El objeto contemplado *enseña* la prioridad intelectual. La transparente. Ser y pensamiento

La macla con el principio de causalidad acontece cuando cesa la contradicción. La contemplación es exclusivamente contemplación. La identidad pierde la memoria del proceso: la claridad es tal que ya no recuerda nada. Aunque se pueda reconocer *efectuada*, dado el carácter kinético de la dialéctica, la identidad borra el estatuto de la causa que la origina. Evita la inferioridad en que queda introducida la causa. La culminación no admite dependencias. Depender para la identidad suscita su misma limitación. Es más interesante la soledad de lo primario. Se debe insistir en que este problema concreto no es advertido por Hegel. Su silencio al respecto es bien elocuente.

La trabazón que cose la identidad impide la introducción de una fácil objeción. La dificultad consiste en señalar el dependiente estado en que se halla la identidad como efecto. Dos tomadas determinaciones salvan momentáneamente la objeción:

1. Señalar la disolución de lo anterior en beneficio del resultado. El resultado, paradójicamente, supera las limitaciones de la causa. Siempre el efecto identidad es superior a la causa. Superior en exclusividad. De una perfección tal como había insospechado la causa. La identidad no es comparable en términos de analogía. Identidad es la descripción posible para el Espíritu asentado sobre la multiplicidad: la conciencia total. En todo caso, la noción de causa se vería notablemente trastocada.

2. La causalidad no es un estado de contemplación. La inteligencia sólo es consciente al final, como si surgiera de un antiguo letargo. La identidad es la desaparición de las ensoñaciones del Espíritu. Si el proceso es un modo de causa final intelectual, sólo es consciente en la justa inserción del Espíritu. Es el Espíritu quien veladamente lleva a lo imperfecto. No será consciente de su acompañamiento hasta el final, claridad. La disolución de lo anterior supone el reencuentro de la facultad intelectual con su ser. La interioridad del Espíritu se resuelve en identidad. La razón se mira a sí misma y desvela la verdad. Antes, cuando estaba dispersa en la irresolución del mundo, su potencialidad podía decirse alienada.

se funden en una estructura unitaria que los convierte en trascendentales reductibles: la identidad en la que se hallan no se muestra favorable a su diferencia. La cuestión fue tratada por extenso en el primer capítulo.

En caso de haber culminado en causalidad, el absoluto sería *causa sui*. Los términos en que se mueve esta causa tal vez levantara en Hegel las sospechas de una latente contradicción. Ganada, su efectuación ya no tiene sentido. El motor de la *causa sui*, por ser una *contradictio*, es de facturación esencial. Si anteriormente no la había, la contemplación no causa contemplación. Efectuar la propia identidad vuelve a introducir contradicción en el absoluto.

Maclar los ámbitos de la causalidad y la identidad consiste en anunciar la superación de la causa por parte del efecto. La causa es la inercia de la contradicción. El Espíritu la considera preparada para dar el salto definitivo. Ha sido tanto tiempo, tan acerada la gestación, que de no contar con la infinitud hubiera significado el previsible agotamiento del proceso, su diseminación. Hubiera sido el incumplimiento de la profecía hegeliana, el triste vacío del absoluto. La existencia actual del tiempo lo significa. El transcurso de los días denuncia la ausencia de contemplación.

Lo determinante es la elevación infinita del efecto por una novedad no hallada en la causa. Algo no explica la anómala resultancia que convierte un proceso contradictorio en una consistente identidad. El contraste entre ambos principios es tan fuerte que hace perder el equilibrio de la causalidad: la arrastra hacia el otro lado de la balanza. La ingenuidad del proceso cree dirigirlo hacia un estadio más de la contradicción. Como la negación es una capacidad efectiva también puede ser conocida como causalidad. Pareciera que la contradicción, cuyo motor es la negación, insospechase el dédalo final que le aguarda. Más arriba se dijo que no hay consciencia sino en el final. La causalidad desproporcional es la llevada a cabo para la identidad.

Esta desproporción del final se debe al efecto. La falta de proporción no es achacable a la causa. La causa tan sólo transmite la fuerza efectiva que le confiere la contradicción. Entonces surge el poder diferenciador de la identidad. La identidad elevada es abismalmente diferente de la negación. Hasta el punto de ser inconsciente de su elevación. El final es un término encontrado, nadie es merecedor de la gloria. Se desconoce el modo en el que ha procedido la dialéctica. La contemplación sólo se permite ver a sí misma. Si mirase atrás, si alumbrase la historia de la razón, el proceso se vendría abajo. Hubiera sido la primera y última

desconcentración del principio de identidad, la distracción momentánea del *noésis noéseos noésis* sobre lo exterior. Su concentración sobre sí misma es precisamente su índole vivificativa. Es fatal para la identidad sembrar la sospecha de contradicción. Porque entonces el efecto sería proporcional a la causa.

La exclusividad del fundamento exige una puridad de identidad. Lo señalado autoriza llamar al efecto superior. Sin embargo, ¿qué situar antes, la causa o el efecto? Desde el tiempo, la respuesta es evidente. Ontológicamente, la contestación requiere el absoluto. El efecto es *absolutamente* superior. La dependencia que hay para el efecto es sólo temporal. Para encumbrar un absoluto sin tacha de negación conviene notar su antecendencia ontológica no temporal. El tiempo es un después ontológico del absoluto. En el capítulo anterior se sugirió la pre-existencia de la identidad. Ahora es apreciada como anterioridad, si ésta también consistiese en alentar el proceso. La anterioridad queda recogida en el Espíritu, por cuya mediación actúa la contradicción. Ello no quiere decir que la exterioridad habite de alguna manera sobre el espíritu humano, sino que la huella de la identidad está emplazada en el hombre.

El tiempo no se da en el principio final, no pervive en la idea absoluta. Si, desde el extremo de la dialéctica, no se reúnen condiciones suficientes para hallar el vínculo con lo anterior -de modo que no pueda decirse con propiedad un absoluto causado-, la anterioridad trascendental debe traspasarse al efecto. El efecto es anterior a la causa sin perjuicio de la temporalidad. Es la causa quien se incardina en el tiempo, no el efecto. Esta precedencia intemporal del resultado no altera el discurrir normal de la dialéctica, la dirección de su avance. Ya que el proceso se perfila como un camino que se emprende andando la exterioridad, acercando lo esparcido hacia la unidad racional. Que la cima sea superior explica las dificultades de la mediación. El final es la solución del principio.

La presente investigación aprecia que la aplicación del concepto de causa final a la identidad es impensable. "La formulación finalista del absoluto como identidad no está aislada ni separada del ser absoluto, que la transita libremente como a su propia expresión. La índole de este transitar es libre, esto es, no

obturada, sin obstáculo o aporía, hasta tal punto que llega al punto de partida”⁸⁶. Los términos contrarios a los aquí tratados muestran por paradoja que Polo es de una opinión similar. Para él, la extensión de la identidad hasta el mismo punto de partida enseña que no hay finalidad. “La finalidad no está presupuesta porque el principio de identidad engloba eternamente su formulación desarrollada”⁸⁷. La inmediatez primera que es la nada y la última que es absoluto se ven unidas por la mediación lógica. La identidad pre-existe en el momento inicial: no es una novedad. La certeza que infunde el término final se fundamenta en la existencia *anterior* del absoluto con un sentido no temporal. “El comienzo pertenece al orden de la identidad, no al de la causalidad”⁸⁸. Polo denomina al comienzo *la identidad informulada*. Parece que la noción de perplejidad debe remitirse al comienzo, de la misma clase que el final. En último extremo, principio y fin se unen para ser recorridos por un ámbito inferior, el del la mediación (antes descrito como contradicción y causalidad). Se entiende con esta precisión que el comienzo sea *absoluto* y que esa inepción se llame *indeterminada*, pues el final no rige sobre sí, sino que lo hace sobre lo inferior.

A la interpretación de Polo conviene añadir que comienzo y final no son idénticos. En el inicio no hay sujeto que piense la nada. La nada adolece de una desconexión total. Esto propicia que la idea absoluta pensada se venga discerniendo del principio: principio y final no forman *una* identidad. De pensarla, comienzo y fin formarían una unidad y no precisarían de la dialéctica. Así se ha sugerido, aunque impensada por Hegel, la existencia de una finalidad inicial innata.

Aristóteles otorga identidad a la entraña del primer motor. Cuando la identidad se comporta como principio coherente, la realidad impide cualquier mirada hacia lo anterior. La causa final es cierta mirada hacia atrás que convoca en un futuro. El riguroso principio establece que A como idéntico a A excluye el acercamiento de B. La identidad se yergue celosa de su intimidad. Es la solución hegeliana. Aristóteles no encuentra problemas teóricos para hacer de la causa final un pensamiento que se piensa

⁸⁶ L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento III*, Euns, Pamplona, 1988, 208.

⁸⁷ L. Polo, *Curso de Teoría... III*, 207.

⁸⁸ L. Polo, *Curso de Teoría... III*, 208.

a sí mismo. El pensamiento que se piensa no es el universo, es distinto de él. El primer motor es la energía del pensamiento en retorno. La originalidad del acto que es causa final puede describirse del siguiente modo. A es idéntico a A, pero exteriormente A supone un fin para B. Los seres del universo, si tienen un fin propio, deben decirse constituidos *en* la causa final que los dirige. Así, la identidad se reserva los atributos de la finalidad. Lo físico está llamado a una convergencia sobre sí.

El momento presente hace notar lo que Hegel adelantó sobre Aristóteles. La identidad hegeliana concentra su contenido, no lo pierde. Mientras que Aristóteles piensa un sí mismo que bascula sobre el universo, el absoluto hegeliano se clausura en su rotunda mismidad.

La razón final ordena el movimiento dialéctico. Existen en ella indicios que hacen asomar un éxito. La pre-existencia de la identidad en la dialéctica es el poder del infinito. Que el absoluto necesite del proceso para su constitución señala para el movimiento el carácter de *kínesis*. Como en el universo, el orden final garantiza esta dinámica. También parece que el absoluto no se restringe a ser ordenador, y sin embargo lo es porque *necesita*. La idea absoluta tiene que jugar a una ambivalencia de estar siempre por encima y quedar al mismo nivel. En el lugar de la infinitud se encuentra el germen de una posibilidad indetenta. La autonomía del Espíritu había obrado ya el absoluto; es el único modo de librar inteligentemente la contradicción.

Según lo que se ha venido exponiendo, las soluciones aristotélica y hegeliana no resultan acordes con el principio de identidad real. Aristóteles y Hegel admiten una cierta desconcentración de la actividad originaria que la involucra en el universo. El absoluto no es un ser encontrado constitutivamente en el universo. Conviene recordar que el universo no forma parte del origen. En Aristóteles la confusión ha sido puesta de manifiesto; el primer motor es causa final. Ocurre de modo similar en Hegel; descubrir la pre-existencia del absoluto es el modo posible de hacer inteligible la superioridad de la que goza el efecto final.

Ambas soluciones, de no ser traídas al universo, precipitarían en la noción de perplejidad. Lo conocido del absoluto es la dialéctica, lo inteligible del primer motor la causa final. La identidad exclusiva agota su contenido en serio. La compensación

lógica de la que procede es intencional respecto al fundamento. El fundamento explícito es lo más cercano al vacío, al estar fundamentado pero sin saber sobre qué. Estas compensaciones se dirigen a descender el concepto de fundamento sobre la realidad en un intento de aplicación, pero caen en un problema radical: lo conocido es posterior a la inteligencia. La identidad hegeliana y el primer motor *ya* son posteriores, y en esta medida ocultan el vacío intelectual que deja el conocimiento del origen.

Se detecta prontamente que pensamiento sobre sí, o A sobre A, acaba en una intencionalidad del todo circular. El absoluto, también sin el concurso de B, acaba por ser dos absolutos: lo pensado y el sí mismo, el sujeto que incorpora el objeto y el propio conocimiento. La carencia real es perfecta en el círculo lógico constituido. Porque permanece mientras tanto la duda de si lo conocido es de la naturaleza del absoluto. ¿Por qué lo primigenio se ve en la necesidad de desplazarse a lo pensado a continuación?

Estas preguntas se satisfacen andando el tiempo. Es menester concentrar la atención sobre el fundamento. No se trata de exigir ávidamente la liberación de los contenidos intelectuales: llegará puntual la base. Los errores llegan siempre con el tren de la precipitación. Se puede esperar más del fundamento, pero no se debe esperar más de la presencia. Es relevante, y se comprende la dificultad del salto. Quedarse sin presencia es en cierta medida perder pie sobre el fundamento. Porque la presencia es anterioridad. En la búsqueda de lo real la inteligencia quiere la anterioridad ontológica que caracteriza a lo superior. El ámbito de la máxima amplitud es la anterioridad vigente, el propio regir de la realidad autónomamente, *qua talis*, lejos de las mallas de la lógica.

Debe reconocerse a Hegel la agudeza intelectual necesaria para detectar el ser sobre el final. En el conocimiento humano sucede así. Sólo tras un largo camino puede el hombre, en el abandono de la presencia mental, dar con el ser extramental. El ser está al final. No es el resultado de una elaboración intelectual de índole negativa. Frente a Hegel, la teoría del conocimiento de Polo está muy perfilada, los caminos de la inteligencia han quedado limpiamente trazados. La dialéctica resulta un conocimiento en avance puramente contradictorio, negativo, la negación es una idea general.

La identidad global, general y abaricante, acaba embebida en la extensión del problema puro sobre la generalidad. La medida de la prosecución es una interrogación desde Hegel. La negación más general se olvida de una identidad callada e in exclusiva, pero que tiene un íntimo apogeo. Es una identidad por descubrir. Su anterioridad pura será descrita como originaria. Sólo estos relevantes matices dejarán una puerta abierta hacia una teología de la fe, y hacia el encuentro real de un Dios frente al hombre. El abandono consuma la compatibilidad de los temas. Desde ahora, tratar un tema no significa cerrarlo; más bien es abrirlo a lo compatible de los sucesivos abandonos. La posesión demarcada por el límite señala al hombre como ser ignorante. Nunca sabremos lo que falta por conocer.

3. La noción de Incausado y el concurso de la fe.

Ante todo, debe expresarse la más alta ignorancia sobre la identidad. La identidad es y será un perenne misterio para el hombre por lo insondable de su contenido. Es difícil el acceso intelectual al ser idéntico y acecha tentadora su compensación. El abandono del límite en este tema es sólo un destello de la radical anterioridad del Origen, inmensamente superior a nuestra inteligencia. Su superioridad equivale a una perfecta anterioridad que no significa *exclusiva* dependencia, pues no hay límites frente a su comprensión. Ese orden anterior que entrevé la inteligencia indica la existencia de una inabarcabilidad apenas divisada.

La identidad no viene por el camino de una demostración, su conocimiento es de orden principal. Tampoco es una identidad formada por la conexión entre identidad y ser, pues ambos contenidos llegan tarde para la realidad. No es una convergencia de conceptos que se identifiquen. La identidad es un primer principio real que rige con el principio de causalidad y el de no-contradicción. Su vigencia no es el imperio que pueda extender sobre estas prioridades inferiores a ella, sino el modo de ser principal frente a la criatura. Conocido por el hábito de los primeros principios se denomina identidad, en cuanto que es mucho más se denomina Origen.

El hábito de los primeros principios es un principio intelectual dado al hombre. Como foco intelectual humano, su disposición no carece de limitaciones, es lógico que sólo pueda recoger destellos de la plenitud. El sentido interior de la existencia divina permanece velado para el hombre, el intelecto humano queda varado en la contemplación de la identidad. La identidad es descrita desde el hábito como conocimiento del acto de ser increado. No es la identidad la causa de la criatura, es su naturaleza completamente anterior. Sabemos que en Dios esencia y existencia se identifican, que no es la existencia y después su esencia. En el seno de la identidad no se reconocen intermitencias. El carácter de la plenitud despeja la posibilidad de establecer un genitivo del Origen. No hay un *origen de* cuando la identidad es muy superior a cualquier término de relación. La plenitud no está encerrada en determinación alguna, sino que se abre a una fecundidad interior inaudita.

No ser origen *respecto de* algo es una clara visión de su anterioridad. De serlo, su anterioridad se vería plegada a una dependencia. No hay un sentido creatural que pueda ser asimilado al creador, que pueda determinarlo, descenderlo. La criatura goza de una primacía diferente. La anterioridad propia de la criatura es la nada, pues ella está creada *extra nihilum*. No necesita una vinculación lógica con Dios, la criatura es causa causada en virtud de la causalidad. La diferencia con la identidad es tan trascendental como principal. El ser de la criatura no carga en su núcleo con el creador ni porta una huella divina: la huella divina es la causa causada por el perenne aliento de la identidad. Desde esta singladura la identidad se adivina como lo que no falta frente al comienzo, un sentido más de la anterioridad sin respetos.

La criatura se encuentra amenazada por la indefinición de la nada que la precede: se entiende que el comienzo requiere de un antes. En el ámbito extramental, el antes del comienzo es la plenitud: “in principio erat Verbum”⁸⁹. No debe trazarse mentalmente la anterioridad con notas temporales, la identidad no *tiene lugar* antes del comienzo ni el comienzo es un *acontecimiento*. El comienzo, mejor que como posición, prefiere ser causa causada. Esto significa que la creación es tan cognoscible

⁸⁹ *Evangelio de S. Juan*, 1,1.

ayer como hoy, es la claridad en la que se arrulla el comienzo. Interesa destacar que crear y conservar no son actos diferentes, que el antes temporal del comienzo es una fantasía inobjetivable o bien, *nihil*. La criatura procede de la nada porque creación y conservación no difieren entre sí. El antes de la creación es sólo la identidad.

La identidad queda mostrada racionalmente con la advertencia habitual de la criatura⁹⁰. La causalidad y la identidad vienen a integrar esta intelección. Más bien, el entero ámbito de la máxima amplitud demuestra la existencia de un creador. La apertura de los principios habla de su mutua vigencia, que también forma parte de la intelección. Abandonar el ámbito de los límites del intelecto abre la temática hacia la compatibilidad. Además, de esta forma, la indigencia del sentido real del Origen no es la falsedad, sino una realidad incompleta. Es menester ahondar en la anterioridad, llegar a una más alta visión de Dios como la que pueda sospechar la noción de persona. En el Origen, la persona seguirá siendo identidad. Pero como identidad a solas, la pura anterioridad no recaba notas personales. En este sentido, la noción de identidad ignora si Dios se complace con el universo. Sí es comprensible que éste, por carecer de donación e intimidad pueda corresponder al comienzo. El hábito de los primeros principios como dación del universo revela que el sentido de la creación del universo es humano. El cuerpo es muestra de ello, pues como esencia del universo su más alta estima consiste en la intimación a la que pueda asistir a la persona⁹¹. El cuerpo tiene un sentido personal para el hombre, se reconoce así como mucho más que balance.

⁹⁰ El abandono del límite reconoce la legitimidad de un ascenso entre las causas para acceder a Dios. Pero entiende que la noción de identidad despeja mejor nuestra ignorancia. Llegar a Dios como una causa primera encuentra un sentido creatural ínsito a la criatura y una determinación que insoslayablemente queda referida al Creador. La investigación cree que la distancia entre Dios y la creación es aún mayor, que la anterioridad de la criatura es la nada y no Dios. En resumen, Dios y la creación no han coincidido en ningún punto, no hay un lugar común para ambos. Es decir, que hacer transitable la distancia no prestigia al ser de lo creado. Indica la inexistencia de relación entre Dios y la criatura, y la realidad de un primer principio diferente de ambos.

⁹¹ R. Yepes, "La persona como fuente de autenticidad", *Acta Philosophica*, 1997 (6/1) 83-100.

La identidad es plenamente activa. Su actividad se detecta en una puridad de contenido, en un principio fontanal. La naturaleza de la identidad no se advierte en una noción objetiva como pueda ser la de infinito, concepto que viene a ser un pesado lastre para un absoluto⁹². Mora en la insistencia de su carácter extramental del todo originario. Ser real lo identifica como creador de la causa. Tampoco conduce a Dios la consideración creada del principio de causalidad, ya que la causalidad es la creación de la causa. Apelar al carácter creado de la causalidad conduce a un infinito reflexivo. La causa causada es una aprensión de la actividad que fecunda la identidad, un atisbo de su poder. Su no estar condicionado por la existencia de este mundo es también reflejo de su perfección. Dios podría haber creado otros universos, el hábito de los primeros principios nos deja conocer éste.

“Crear es crear el comenzar, no empezar a crear. En último término, si comenzara *algo*, si la criatura fuese real una vez comenzada, perderíamos la advertencia del Origen”⁹³. La criatura no comienza una vez creada, sino que comienza como creada. Ser criatura consiste en un comenzar continuamente estrenado, en un asistir *sine die* a su fundación, solidaria con la noción de balance. Para la criatura, *ser* su ser es siempre novedoso y aporta continuamente la novedad, de modo que el universo no tiene nada que clausurar. La persistencia no cesa, no se detiene, no culmina. Ir persistentemente a la zaga, no adelantar jamás a su propio comienzo, explica que el ser creado no tienda hacia la plenitud. El ser del universo está cautivado por su propia dación. El principio de no-contradicción, a la vez que genera incesantemente la novedad, permanece varado en su noción. No es que el universo se prodigue en esfuerzos para prolongar su comienzo, sino que él mismo se encuentra ya persistiendo. Queda muy lejos de sus posibilidades arrimarse un poco más al calor del origen. Si en el ser no hay posibilidad, lo inactual del universo es su esencia. Esta ocurre como análisis de la persistencia, cifra su ser en el establecimiento tetracausal del comienzo trascendental. La traslación trascendental de la ocurrencia se ajusta perfectamente al incansable ejercicio del comienzo.

⁹² M. García-Valdecasas, “La plenitud de identidad real”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2) 620-622.

⁹³ L. Polo, *El Ser*, 306.

La plenitud es propia del Origen. Ni el hombre ni el universo están en condiciones de adivinar el sentido que pueda guardar íntimamente la plenitud. La criatura no es el comienzo de la creación, es la creación como comienzo. La creación está continuamente comenzando según lo aportado como causa causada. Esta es la naturaleza de su más absoluta ganancia. Causa es una medida autónoma que remite al Incausado a expensas del comienzo. Cuando se detecta el comienzo, el carácter de causado no acontece. Lo causado de la causa indica la situación anterior al comienzo, el carácter creado que arrebatado, desgaja de su ser a la creación⁹⁴. De esta forma, comienzo y causa se ordenan a un posterior análisis del ser. El ejercicio de este análisis corresponde al hábito de ciencia, que conoce la esencia del universo.

La causalidad no es una dilatación de la identidad hacia la persistencia. Es la criatura entendida como causa causada y Dios como Incausado. La causa causada equivale al comienzo. El comienzo causado consiste en un encontrarse con el ser dado a la criatura como persistencia. El antes de lo persistente queda reservado a la identidad. La causalidad vertida en la criatura, cara a Dios consiste en la creación del comienzo. El ser en incausación fecunda el radical antes. No podemos *suponer* un primer momento de la creación, porque en todo caso se supondría la mano de Dios otorgando vigorosamente un mundo. La anterioridad originaria no

⁹⁴ Sostener que este mundo no es creado se reconoce como un error de base. Si el mundo no es creado, lo absoluto objetivado desciende vertiginosamente al mundo. Cae consecuentemente el ámbito de la máxima amplitud, y lo que era comienzo acaba siendo fin. El sentido temporal de lo que *hay* inunda por completo el universo, y el hombre es inseparable del sentido intramundano de lo absoluto. Heidegger entendía el mundo como horizonte de comprensión del ser. De este modo, lo que el hombre es *además* del universo se evapora en el sentido griego de la *phýsis*. El hombre nace encadenado al porvenir de este mundo, que es para él sus notas trascendentales. En la tramoya en que consiste ser humano, hay para él un engaño sugerente. El horizonte de comprensión del mundo aún el futuro del universo y del hombre. La tierra, el paraje y el hogar son el sentido intramundano de la afectividad, la objetivación reificada de la personalidad, la simetría entre el hombre y la tierra. Lo más personal que acompaña a los derroteros del mundo es la descripción del templo griego que Heidegger bosqueja en *Caminos de bosque*. Puede apreciarse en esta filosofía los solapamientos que siguen al irreconocimiento de la identidad. Cuando la plenitud se ausenta, se acaba festejando al mundo con lo que nunca ha hospedado su ser. Se comprende así porqué para Heidegger el pensamiento metafísico baña un mar de decepción.

se vislumbra sobre la persistencia, está encomendada a la causalidad. Esa radical antecedenencia, de todo orden incomparable, está reservada a la ignorancia del hombre. El sentido que tenga la creación para esa fecundidad activa no es abordable para esta temática.

La identidad del ser se enfrenta a la dicotomía entre la identidad real y la identidad formal. La identidad formal supone un desdoblamiento de A, tal como si dijéramos que A viene a encajarse sobre su ser-A, de suerte que A-pensada y A-real convergen en la pulcritud de un idéntico punto. La formalidad anima la inserción de la objetividad en el ejemplo propuesto. La identidad formal no es una manera de acceder al Origen, puesto que no plantea ya problemas de pensabilidad que puedan inducir al desdoblamiento de A. La identidad real resulta inasequible desde la objetividad, es la presencia mental la que insta a ocupar mentalmente su posición. Los establecimientos formales son incommensurables respecto al Origen. Máxime, cuando ha sido rechazada la posibilidad de una analogía aplicada a la temática.

El ejercicio de la concentración atencional se torna más difícil ante el Origen. La identidad es el más alto don. Ya se ha visto que la plenitud activa de su ser resulta inconcebible. Merece la pena centrar la atención sobre este punto. Al no ser la identidad el uno objetivado de Parménides, Dios no se dice uno por encima de múltiple, no es que la identidad sea una por ser la superación de la multiplicidad. Dios no entiende de problemas objetivos. La identidad no es *una* unidad, la divinidad es actividad incontable. La operación que conoce números no se desenvuelve a la altura de la plenitud. Desde la razón, atreverse a predicar este sentido de la unidad sobre Dios sería un engañoso entierro de nuestra ignorancia. Sí sabemos que la identidad como actividad no se disgrega en alguna forma. Dios no deja atrás, no pierde, no tiene que guardar un todo hegeliano. Sencillamente, conocemos que su actividad no es móvil. La identidad es en este sentido la mayor *unidad* concebible activamente y también la mayor actividad posible. De manera que el *uno* no le es más propio que la identidad; la raíz de este concepto no está vedada a la alteridad.

En suma, la identidad demuestra ser un conocimiento real del Origen. Pero el Origen no es meramente idéntico. Por ser prioridad radical, hace llegar siempre tarde a la potencia intelectual. Esta

razón explica que la prioridad es reconocida por el intelecto como absolutamente superior. No hasta el punto de hacer de ella algo cuyo mayor no pueda ser pensado, porque dada la limitación del hombre, siempre es posible seguir insistiendo en su conocimiento; nunca será abarcable. El abandono sigue siendo posterioridad respecto al Origen. La identidad como ejercicio del hábito de los principios se corresponde con el Origen, pero indica desde sí misma el límite que el ser del hombre es respecto al Origen. El acercamiento por parte de la criatura no puede ser racionalmente superior. El dato de fe es un colofón para el intelecto.

La fe es el más alto trasunto del intelecto. El hábito que deposita la fe es el más alto del entendimiento. Conoce la existencia de Dios y se abre al esplendor de la Trinidad de Personas como un Misterium, *Mysterium fidei*. La fe confía en Dios Uno y Trino, cree. La Trinidad no es para ella un vacío de razón, la fe es superior porque trae noticia de aquello superior a los confines de nuestro ser. No hay un vacío de la razón, la fe ha ganado ya ese vacío. Es de un estrato superior al hombre y su sentido resulta incuestionable.

Se integra en el hombre como un hábito añadido, una nueva luz. Por revelar la intimidad del Origen no es innato al hombre. Es un don. Compete su recepción a la persona humana y se cifra en una aceptación. El contenido de la fe es una contemplación acogida, recibida en lo gratuito de lo inmerecido. De urdimbre superior a la humana. Ya no es el abandono del límite en el ámbito de la máxima amplitud, la fe rebasa lo conocido como Incausado, pues exhibe lo que el intelecto en su uso natural nunca podría alcanzar: la efusión de la actividad intratrinitaria.

La fe tiene carácter de *dato*. Su aceptación silencia el trasiego de la razón y se eleva al implemento de la oración. La mística resulta entonces posible, y no es un asunto ajeno a la filosofía, aunque sí al uso meramente racional. Viene a traer al hombre la intimidad divina que queda escondida tras la identidad. No es una limitación ofrecida por la mente, lo que corresponde al entendimiento es asentir, ser traspasado a otro ámbito para el que no tiene explicación. Es notablemente diferente que la prioridad real sea inferior -como sucede en el caso de las causas físicas-, a

que la prioridad sea tan superior como inusitada. Los modos de abandonar el límite son completamente divergentes.

El *donum fidei* gana el asentimiento de la inteligencia. Entonces el hombre se encuentra en su verdadera perspectiva sobre Dios. La fe, junto con los dones espirituales que prodiga en el hombre, otorga el sentido de la existencia humana. Es la visión de lo humano desde el punto de vista del creador, un hábito humanamente inexplicable. Se trata de una elevación de la persona, que la injerta en filialmente en la divinidad. El hombre como hijo no es merecedor de la reserva de la intimidad que caracteriza al conocimiento de identidad. La Trinidad divina es una ostentosa pretensión para el uso natural de la razón, el hábito de los primeros principios ni siquiera la sospecha. La intimidad divina no es un objeto de sentido razonable. Creer en Dios es una fuerte apuesta para el hombre.

El nuevo hábito *cre*e que lo que ve es revelación de Dios. Es evidente que insta el concurso de la libertad. La poderosa aceptación de Dios involucra por entero a la persona, la sumerge en una nueva visión real. Es más real el conocimiento de Dios mediante la fe que su ignorancia, pues el que cree, sabe que es verdadero lo que conoce: “ahora *vemos* que lo sabes todo, y no necesitas que nadie te pregunte; por esto creemos que has salido de Dios”⁹⁵. Si es capaz de atisbar su limitación, sabrá que escucha la conversación ajena: la de un Dios que habla en lenguaje mortal y cuyo carácter personal hace del humano una escueta partícula del universo de la intimidad. La fe no conoce sólo que Dios existe, sino que se ha revelado a los hombres. Acoge como creencia el mensaje de Dios que la Iglesia custodia como depósito, *depositum fidei*.

La divinidad de la fe no se debe tan sólo al objeto. La fe es un hábito intelectual infundido y procedente de Dios. Su ejercicio pertenece al hombre. El uso aceptado del hábito es un asentimiento que no se reduce a la comprensión del Catecismo, es la naturaleza divina proporcionada a la mente del hombre. Por eso, es la más alta visión de Dios en esta vida, pues procede de la misma divinidad⁹⁶. El depósito de la fe no es el acto de fe, sino

⁹⁵ *Evangelio de S. Juan*, 16, 30.

⁹⁶ F. Haya, *El ser personal: de Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Euns, Pamplona, 1997.

aquello que se corresponde con el ejercicio de ese hábito y que fuera de él carece de sentido.

Lo depositado no es algo así como *traído*. Está ahí como objeto de fe. Las razones que han llevado al Origen a proceder así permanecen inescrutables. Por qué Dios ha creado al hombre y le ha hecho partícipe de su intimidad es una pregunta cuyo sentido se encierra en el Origen.

La compatibilidad del ser idéntico con el objeto de la Teología es manifiesta. El Origen se ensambla al Dios de los teólogos en una nueva iluminación del ámbito de la Trinidad, en una visión renovada que conduce a la filosofía a la más alta culminación: ser un puntal de la investigación teológica.

Ante todo, es necesario insistir en que el abandono debe alejar de estas sugerencias la suposición. La filosofía debe abandonar por completo los retazos intelectuales del ser supuesto en su más noble ejercicio. Sabemos que la Trinidad tiene relaciones, y que cada una de las relaciones es Persona divina. Pues bien, la suposición llevaría en la Trinidad a entender a cada una de las personas aisladas y a sumar a ellas la relación con las otras. De modo, que la Persona y su relación se suponen en un desarrollo de anterioridad-posterioridad. Primero son las Personas, luego su relación constituye la Trinidad.

La identidad desconoce la simultaneidad de las relaciones. Cada Persona no se relaciona simultáneamente con las demás. La originariedad divina exige la identidad. Las relaciones no se sustraen de Dios, no se apartan. Son activas hasta el punto de idénticas. La visión de la Trinidad debe abordar las relaciones en el seno de su personalidad. Cada Persona divina es la relación a la alteridad y una entrega idéntica a la Trinidad. La donación es tan alta que no hay reservas, las más alta donación se convierte con la más plena identidad. Meister Eckhard define a Dios como la diferencia sin diferencia⁹⁷. Las Personas se hacen diferentes cuanto más donales se convierten. De modo que la donación cohesiona la Unidad divina, sin que su alteridad dé lugar a hablar de la esencia divina como un fondo insondable que desprende atributos.

Lo señalado implica que cada una de las personas no es una sustancia. La *entelécheia* aristotélica esta muy lejos de ser

⁹⁷. L. Polo, *El conocimiento habitual*, 37.

indicable en la Trinidad. Ninguna Persona es *en sí*, sino que son en la alteridad. En cada relación las personas quedan enteramente implicadas, su ser no se entiende sin la relación. La Persona divina es la transmisión más intensa, las Personas divinas no se guardan su ser. La donación es tan perfecta que ni siquiera el Padre es igual al Padre ni el Hijo es igual al Hijo: “si el Hijo *es* imagen del Padre, resulta que el Padre no es la imagen del Padre”⁹⁸.

Si las relaciones son Personas, el Hijo es realmente la plena imagen del Padre. El Hijo es la verdad sobre el Padre, Dios es más que un pensamiento referido a sí mismo. Dios se define en la Trinidad. El Ser del Padre está recogido en la naturaleza del Hijo. Es preciso centrar la atención en que la definición de cada una de las Personas es la relación, no la índole de *su* ser. Las Personas divinas en aislamiento carecen de sentido. Por tanto, el ser Trino, lejos de suponer una limitación, muestra que la libertad es tan anterior como la Trinidad. El Padre no se entrega porque *necesite* de la reversión de su ser expedida por la Trinidad, sino que el interés por lo otro es absoluto. A esta advertencia se le puede denominar amor. No es la Trinidad viva para la Unidad, sino que la Unidad consuma las diferencias de la Trinidad.

El Hijo es el todo recibido del Padre, nada de lo que pueda ser el Hijo es ajeno a esta dación. La generación hace al Padre y al Hijo distintos. La aceptación del inmenso don, la recepción y acogida de lo gratuito los identifica. El Hijo acoge lo ofrecido por el Padre, y el Padre acepta el otro que genera su actividad. De modo, que el Hijo no es un límite del Padre ni el Padre se granjea mayor que el Hijo; ambas posibilidades quedan descartadas para el concepto de identidad. Cuando el Hijo recibe, éste no se supone como un principio sustraído del ser Trinitario, pues la raíz de su ser es ser-recibido, habitar la claridad del don. La gratuidad del Padre colma la vida del Hijo. El Hijo es la naturaleza de la actividad originaria del Padre, el *Lógos*, la Palabra dada que destina el ser del Padre. La vocación del Hijo es su Padre. El ser del Hijo no es un efecto, no es un comienzo. Su fortuna goza de la llamada del Padre para ser su plenitud. Esto comporta el aislamiento de toda posible desvinculación bajo alguna suerte de antes de la segunda Persona, que no es Hijo fuera de la Trinidad.

⁹⁸ L. Polo, *El Ser*, 320.

El Hijo no comienza, no tiene un motivo que emprender. La ganancia radical es de un orden tan sublime, que su Origen es la plenitud. Partir de la plenitud es un concepto contradictorio. El Padre no generó, ha generado antes. El presente se hace a la anterioridad mejor que el pasado, ya se ha indicado que el sentido del antes no es temporal. Tampoco la Trinidad son principios, aunque lo sea la identidad. La relación de paternidad se traduce en filiación engendrada. No hay términos, la actividad es simplicidad. Es patente que no se dirimen aquí cuestiones metafísicas. Desde la fe, el Padre no es un colofón al ser del universo. Los sesgos culminantemente personales envuelven la Trinidad. Sólo la persona puede conocer al Padre. Conocer al Padre es ser imagen, estar sustentado donalmente. El hombre permanece absorto ante el misterio, puede vislumbrarlo con la fe, pero no puede irrogar lo claro a la metafísica. La creencia en Dios es para El un agradecimiento, una visión humilde y agradecida ante la oportunidad estar ante lo inenarrable. Esta relación con el hombre también caracteriza el ser del Padre, pero no lo determina. El Padre es donal frente a todo lo personal. La personalidad del hombre mortal es un bosquejo del que la fe enseña que llegó a ser su Padre.

La recepción del Hijo acerca su actividad al Padre, aunque no la hace igual. La distinción de personas es un dato inexorable de fe. El Hijo no es igual al Padre porque en las personas divinas no hay reciprocidad. Los dones no se prodigan *compartidos* ni consisten en un intercambio. No hay una *ida* y una *vuelta* de la recepción. El Hijo es la distinción en el Origen del Padre, la distinción originaria. El Padre origina la generación del Hijo sin ser *origen del Hijo*; es la actividad que se identifica engendrando y engendrar originando. Así, el Hijo apunta como la contemplación inefable del Padre. El Hijo es la Inteligencia originaria del Padre. Desde el núcleo de la generación, la visión de la paternidad es la filiación, y la Inteligencia es Hijo según el Padre, perfil meridiano para Él.

A partir de lo verdaderamente trascendental, de lo enteramente significativo, Falgueras⁹⁹ ha emprendido el trazado de una filosofía

⁹⁹ I. Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico (36), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

de lo trascendental, donde el ser divino es la excelencia del lugar trascendental. Llama a los trascendentales personales de Dios *trascendentales incondicionales*, es decir, trascendentales tocados por el abandono del límite. En las personas divinas la comunicación es el más alto grado de una existencia en total iniciativa. Por tanto, la novedad que genera lo intratinitario es tan trascendental como el Origen. Lo trascendente por nada está condicionado. El Hijo es el Entender trascendental, el Espíritu Santo el Amar trascendental.

La investigación sopesa la importancia, que se da por supuesta, de elevar estas consideraciones al plano de lo trascendental. Pero quiere incidir de modo singular en el relieve que tiene la noción de Persona divina. La noción de persona merece un estudio detenido, más allá de lo que se pueda sugerir ahora. Ante todo, debe desecharse la noción de subsistencia en su versión acrisolada, la subsistencia entendida como solidez de la propia intensión. Esto es un vago reflejo de la Persona divina, y un atisbo solapado de la Trinidad. En Dios, la relación es superior a la subsistencia, que juega en orden a la identificación: “et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus”¹⁰⁰. La relación es una concepción indetenta de la Trinidad. Cabría decir que la subsistencia se debe al resto de las personas. Ellas se entregan en entera libertad, sin pensar en la otra como límite de su propia suficiencia. Esta desavenencia es el cálculo de lo donal, la aparición del egoísmo, la incompreensión de la verdad. Lejos de ser un límite, las personas representan el esplendor de lo donal.

El más alto ser se expresa en la fluctuación contenida de la donalidad: “El Ser ha de llevarse a las personas en el orden de la donación, sin requisito constitucional alguno”¹⁰¹. Como la floración es ínsita a la Trinidad, fruto del amor que genera la diferencia entre el Padre y el Hijo, nace el Espíritu Santo. El Espíritu Santo forma la intimidad divina del Padre con el Hijo. El Espíritu Santo es la espiración del Padre y del Hijo, el broche del entender trascendental. La libertad que acompaña a la generación labra un amor personal, un Espíritu que procede de la alteridad. El amor requiere siempre de la dualidad formada por la inteligencia.

¹⁰⁰ *Symbolum Athanasianum*, 24.

¹⁰¹ L. Polo, *El Ser*, 327.

Entender y amar se complementan, dos sin amor es un absurdo personal.

El amor cultiva las dimensiones de la intimidad trinitaria. Su hondón insondable se atisba sabiendo que el Espíritu es el esplendor unificativo del ser Originario. Generando, une la Inteligencia al ser en el Amor. El Espíritu Santo brinda un amor que no se viene abajo, que se presenta tan radical como el ser, que fecunda. El amor despierta la novedad intelectual. Es cuna de una profunda alegría, y consecuentemente, la raíz de toda felicidad.

Verdaderamente, la fe como traspaso del ámbito de lo mortal, deja a la persona humana ante una insaciable sed de Dios. El hombre es peregrino de este fulgor, viajero que hilvana la búsqueda de la verdad. Semejante claridad ha sido bien llevada por la identidad originaria, que desde este jalón desborda las posibilidades de la identidad elucubrada por Hegel. Amén de que el abandono del límite, lejos de ser un sistema oclusivo, se abre a la fecundidad personal. La filosofía es siempre barruntar, nunca consumir.



BIBLIOGRAFÍA

- H. Esquer, "La precisividad del pensamiento", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2) 463-480.
- I. Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico (36), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
- J. García, "Sobre el ser y la creación", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2) 587-614.
- M. García-Valdecasas, "La plenitud de identidad real", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2) 615-625.
- F. Haya, *El ser personal: de Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica* (5ª ed., trad. por A. y R. Mondolfo, 1982) Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968.
- A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.
- S. Piá, *Los primeros principios en Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española (2), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.
- L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico (5), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, Eunsa, Pamplona, 1988.
- L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV-1*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV-2*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964.

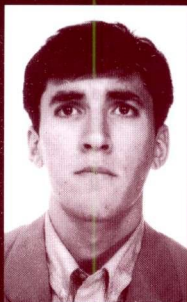
- L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico (10), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- L. Polo, *El ser*, Eunsa, Pamplona, 1965.
- L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985.
- L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
- J.M. Posada, "Una física de causas", *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1) 183-202.
- R. Yepes, "La persona como fuente de autenticidad", *Acta Philosophica*, 1997 (6/1) 83-100.
- R. Yepes, "Leonardo Polo y la historia de la filosofía", *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1) 101-124.



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

- Nº 1 Benito Jerónimo Feijoo, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
- Nº 2 Salvador Piá Tarazona, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997)
- Nº 3 Matías Nieto Serrano, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
- Nº 4 M^a Cristina Reyes, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
- Nº 5 Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
- Nº 6 Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)





Miguel García-Valdecasas

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Navarra (1996), realiza actualmente sus estudios de doctorado. Es Ayudante del Departamento de Filosofía y profesor de Gnoseología de la Universidad de Navarra.

La filosofía de G.W.F. Hegel alcanza en occidente el hito del idealismo. La relevancia del lugar más alto para este autor, la Idea Absoluta, se divisa en esta investigación a la luz de la propuesta contemporánea de Leonardo Polo. Polo entiende que la cumbre de la filosofía no se halla en el resultado, sino en el origen; la identidad que juega para Hegel dialécticamente no es teleológica, sino principal. Es una fuente incausada, creadora, que ofrece un escape a la perplejidad y se presta a continuar la filosofía.

El estudio pasa por el análisis de los conceptos que en *El ser* (1965) desarrolla Polo para la realización de su propuesta, el abandono del límite. El ejercicio del método permite la inserción intelectual en el ámbito de la máxima amplitud, allí donde lo principal forma parte de la realidad y no se demora en los entramados de la lógica o en aderezos que tamicen los principios. Es el camino por el que la identidad se abre a la Teología y entraña su más hondo significado.

